احصل على أقوى المكتبات في العالم لطلبة العلم تقريبا لكل التخصصات

مكتبة خادم العلم والمعرفة

5000 جيقا (5) تيرا

أكثر من 200.000 بحث ورسالة علمية.

أكثر من 1.200.000 كتاب مقال قاموس ووثيقة علمية.

أكثر من مليون 1000.000 مخطوطة

أكثر من 60.000 مادة صوتية

المكتبة حسب التخصص 5000 دج مع هدايا

الموقع www.theses-dz.com

فيسبوك https://www.facebook.com/theses.dz

الجروب https://www.facebook.com/groups/Theses.dz/

كامل المكتبة ب 100.000.00 دج جزائرية مع الهرديسك

بالعملة الصعبة

1000 دولار /950 اورو

للاقتناء يرجى التواصل على:

رقم الهاتف: 00213771087969

البريد الإلكتروني Benaissa.inf@gmail.com

يرسل المبلغ في الحساب الجاري الخاص بي بالنسبة للجزائريين

ccp 76650 81 clé 51

KERMEZLI Benaissa

عبر شركة ويسترن يونيون للمقيمين خارج الجزائر باسم

KERMEZLI BENAISSA

رقم الهاتف: 00213771087969

أو على حسابي للعملات الصعبة على سوسيتي جينيرال

021002611220061860clé 49 EUR

جامعة الجزائر
معهد العلوم الاجتماعية بالخروبة

دائرة الفلسفة
العام الدراسي: 83_1984م

حركة ابن باديس التربوية
وأهدافها الاصلاحية

رسالة قدمها

علي علواش

لنيل شهادة دكتوراه الحلقة الثالثة في الفلسفة

إشراف

الدكتور الشيخ أبو عمران أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر
ورئيس دائرة الفلسفة

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

شكر وتقدير وإهداء :

إني عاجز عن التعبير عن بالغ شكري وتقديري لأستاذي د. الشيخ أبو عمران الذي أشرف على هذه الرسالة وتتبع خطواتي فيها ، وخصني بجلسات طويلة فسح لي فيها من وقته العامر بالنشاط ساعات كرسها لمراجعتها وتتبع فصولها ، فأفادني من تجربته ، ونبّهني إلى جوانب في الموضوع كنت غفلت عنها . وقد غمرني بروحه العلمية العالية وشجعني على المضي في البحث وارتياد آفاق أوسع من هذه الرسالة .

كما أني مدين بالشكر لأستاذي د . عمار الطالبي الذي شجعني في حلقات دروسه المنهجية على القيام بهذا البحث ، ونبهني إلى ميادين في الفكر الإصلاحي كانت خافية ومهملة من قبل الدارسين .

وأسجل اعترافي بالجميل للأستاذ الشيخ محمد الصالح رمضان - الذي كان عضواً بارزاً في جمعية العلماء ، ومفتشاً للتعليم ، ومديراً بمدارسها - وبفضله عليّ فيما قدمه لي من مساعدة ، وخاصة ضمه مجموعة " الشهاب " تحت يدي ، وتخصيص جلسات زودني فيها بمعلومات لا غنى عنها في الموضوع . وقد تركت رحابة صدره وحسن تقديره لجهد الباحثين انطباعاً في نفسي بأن فيه صفات من أخلاق الشيخ عبد الحميد بن باديس ونفحات من شخصيته .

ولا يفوتني أن أشكر كل الذين قدموا لي يد المساعدة لإنجاز هذا البحث ، وأخص بالذكر منهم الأستاذ الشيخ محمد خير الدين نائب رئيس جمعية العلماء سابقاً . كما أشكر السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الذين راجعوا هذه الرسالة وتحملوا صفحاتها باهتمام .

فإلى هؤلاء جميعاً ، وإلى كل محب للحقيقة أهدي هذا الجهد المتواضع .

" الباحث "

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

اختصارات :

1ـ التزمت طريقة ثابتة في الإحالة إلى مجموعة " الشهاب " فأوردت اختصاراتها كما وردت فيها دون تغيير وأثبتها بهذا الترتيب:

ج : أي الجزء ، وهو العدد الشهري .

م : أي المجلد ، وهو مجموعة الأعداد السنوية .

غ : أي غرة الشهر وأوله .

ثم بين هلالين تاريخ صدور العدد بالهجري فالميلادي . وأخيرا رقم الصفحة في العدد الشهري . مثال ذلك : الشهاب ، ج : 3 ، م: 13 ، (غ، ربيع الأول 1356هـ/ماي 1937م) ، ص: 134 .

2 ـ لكثرة اعتمادي على آثار ابن باديس التي جمعها وأعدّها للنشر د . عمار الطالبي بعنوان ((عبد الحميد بن باديس ـ حياته وآثاره)) في مجلدين من 4 أجزاء ، أحلت إليها كما يلي :

أ . اختصرت العنوان فاكتفيت بذكر عبارة " آثاره " أي آثار ابن باديس وأغفلت ذكر اسم الشيخ في كل مرة ، إلا عند خشية الالتباس بغيره .

ب . أغفلت ذكر رقم المجلد ، واقتصرت على ذكر أرقام الأجزاء المتسلسلة من 1 إلى 4 لما في ذلك من كفاية .

ج . أغفلت ذكر اسم جامع هذه الآثار في كل مرة ، وذلك للاختصار .

وبهذا أحلت إلى هذه المجموعة من آثار ابن باديس على النحو التالي : آثاره ، ج : 3 ، ص: 24 .

3 ـ إذا تكررت الإحالة في الهوامش إلى أحد المراجع أقتصر على ذكر اسم المؤلف ، وعنوان الكتاب ، ثم الصفحة .

4 ـ عند عدم ذكر تاريخ طبع الكتاب أشير إلى ذلك بالحرفين (د .ت) أي بدون تاريخ . و إذا تعرفت على تاريخ طبعه أو مكانه من مصدر آخر أضعه بين هلالين هكذا : (1959م) .

5ـ اختصرت بعض العبارات الطويلة التي يتكرر ورودها في الهوامش فاكتفيت بذكر أول حرف من كل كلمة مثل : (ش . و . ن . ت .) = الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، هذا فضلا عن اختصارات أخرى مألوفة لدى الباحثين ومنها :م :مجلد . ج :جزء . ن .ص: نفس الصفحة . م .س: مصدر سابق . ن .م : نفس المصدر . ط : طبعة . مط :مطبعة . مك: مكتبة . تر :ترجمة . هـ :هجري . م :ميلادي .

بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه أستعين .

مقدمة :

1 ـ الدين والفلسفة :

درج فلاسفة أوربا على التمييز بين فلسفة الدين باعتبارها جزءا من الفلسفة العامة وبين «اللاهوت» الذي يهتم بالبحث في دين معين من الأديان . ولم تنفصل فلسفة الدين عن الفلسفة العامة في أوربا إلاّ بعد القرن السابع عشر ، حيث وجه الفلاسفة الأحرار النقد إلى الأديان السماوية عامة ، وإلى معنى الوحي في مجال المعرفة خاصة ، وذلك بتأثير الفلسفة الوضعية التي أدرجت الدين ضمن الدراسات الإنسانية ، مما أدّى إلى ظهور النزعة الميكانيكية في تفسير العالم ، وإلى إعادة صياغة العلاقة بين الله والإنسان استنادا إلى نتائج العلم الطبيعي ، فلم يعد الدين لدى أصحاب هذا الاتّجاه قضايا برهانية إقناعية بل أصبح يُنظر إليه على أنه أسلوب حياة ينشأ من التنظيم الاجتماعي ، ومن التجارب المستقرة في الطبيعة البشرية .

ومع ذلك لا يزال الاعتقاد سائدا أن أيّ رأي في الدّين يجب أن يستند إلى نظرية ميتافيزقية ، وأن وجهة نظر المفكر في الدين هي المقياس الذي تقاس به فلسفته العامة . وبالرغم من اختلاف الآراء حول طبيعة كلّ من الدين والفلسفة فإن هناك طائفة من المسائل لاتزال مشتركة بينهما ، كالنظر في أصل الكون ، وبناء العالم ، وعناصر تركيبه ، ووضع الإنسان فيه . (1)

بيد أن هذه الصلة بين الدين والفلسفة لم تحل دون قيام صراع بينهما في صورة تعارض بين العقل والوحي . وقد بدا ذلك في موقف كلّ من المفكر الديني والفيلسوف . فموقف الأول اعتقادي يضع الإيمان فوق كلّ اعتبار ويرى أن مصدر اليقين هو الوحي ، بينما موقف الثاني انتقادي يضع اليقين الديني موضع الشك ولا يسلّم بحقيقة إلاّ إذا أقرها العقل .

ويبدو أن هذا الصراع لم يكن حول الحقيقة في ذاتها بقدر ما هو اختلاف في الموقفين . كما أنه ليس دليلا على وجود قطيعة نهائية بين الدين والفلسفة ، إذ ليس الدين منافيا للعقل بالضرورة ، بل هو في نظري صراع بين نماذج من التفكير الديني والتفكير الفلسفي

---

(1) محمد اقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، تر . عباس محمود ، مراجعة عبد العزيز المراغي ، ومهدي علام ، مط . لجنة التأليف ، القاهرة ، ط . 2 ، 1968م ، ص: 5 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مما يدلّ على أن التناقض بين الوحي و العقل مشكلة مفتعلة و مرتبطة بظروف تاريخية معينة .
و قد نتجت عن هذا الصراع نزعات مختلفة و مذاهب متعددة متناقضة ، من مثالية و واقعيــة ،
و روحية و مادية ، و ارتيابية و يقينية ، . . و أمام هذا الحشد من النزعات الدينية و المذاهب
الفلسفية واجه المصلحون و المجدّدون مهمة شاقة أثناء وضع خططهم و مناهجهم .

2 - الإسـلام و الفلسفــة :

أما في الإسلام فيعسر التمييز بين التفكير الديني و التفكير الفلسفي ؛ إذ أن فلسفة الاسلام
اسمها دالّ عليها قد نبعت من أصول الوحي ، و غالبا ما كان الاسلام نصيرا للعقل و مدافعا
عن قيمتــه و جدارته ، و القرآن و السنة النبوية وثيقتان لا تزال نصوصهما شاهدة على الازدواجية
بين العقل و الوحي في المعرفة ، على أساس أن من الحقائق ما يدرك بالعقل ، و بعضهـا
المغيبات التي لا يتوصل الى اليقين فيها الا عن طريق الوحي .

و من هنا فإن طبيعة المشكلة في التفكير الإسلامي منهجية في أساسها و هي البحث في
كلّ عصر عن صيغة للتوفيق بين النظر و العمل ، و المعرفة و السلوك ، و بين الواقع و المثال .

أما الدراسات التي قدمت عن الاسلام في هذا المجال فالواقع أن أوجه النقص فيها عديدة
، و هي اما صادرة عن المفكرين الدينيين و الفلاسفة أنفسهم ، أو من الدارسين المحدثيــن .
لقد كانت المشكلة الى عهد قريب هي طغيان الأبحاث في الإلهيات و اعتبار الإنسانيات التي
هي قضية العصــر جزءا ثانويا تابعا ، و مازالت أكبر قضية مواجهة هي التوفيق بين أصــول
الاسلام و مقتضيات التطور ، و هي قضية تقوم على التسليم بكلّ ما هو واقع على أنه متضمن في
الوحي . غير أن طرائق الناظرين في هذه الاصول لم تكن موفقة دائما ؛ إذ لم يميزوا بوضوح
بين الوحي المتمثل في النصوص كمادة جاهزة للتفكير ، و بين ما يعتبر من عمــل العقــل و
مقتضياته على أنه صادر عن طبيعة الانسان . و هو ما يمكن اعتباره تفسيرات مختلفة للدين .
و لعلّ هذا الخلط بين الوحي الالهي و العقل كعنصر انساني هو الذى أدى الى استمـرار
المشكلة المزمنة في التفكير الاســلامي .

الى جانب هذا هناك في تاريخ الفلسفة الاسلامية أخطاء شائعة ؛ فقد انساق كثيـر من
الفلاسفة و المتكلمين مع تصورية اليونان و مثاليتهم ، و اصطنعوا في أبحاثهم مقدّماتهم المنهجية
، و أهملوا أصول المنهج القرآني ، فكثرت الفرق و المذاهب المتناحرة ، و انتشرت أساليـب
الجدل العقيم ، و ران الجمود و التقليد على المفكرين ، و وقع انفصام بين النظر و العمــل ،

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وما الى ذلك من النقائص التي أبعدتهم عن القرآن والسنة ، وأدت الى طمس الحقيقة الاسلامية ، وبالتالي الى تجريد المسلم من وظيفته التربوية الاجتماعية ، وعزله عن الاخلال المطلوبة وسياسة المجتمع .

وليس المحدثون من المسلمين أقل تقصيرا من أسلافهم في فهم الاسلام ؛ فقد وقع الكثيرون منهم في نفس الخطأ تقريبا وذلك حين تناولوا الاسلام بمناهج دخيلة وضعت لأغراض معينة ، واتسمت أبحاثهم بنوع من العقلانية الساذجة ، فكان منهم المغرم بمنهج الاستشراق ، والمتحمس للمنهج الماركسي ، ومنهم الوجودي ، والعلماني الوضعي ، ومنهم من اعتبر الاسلام ظاهرة فكرية مجردة فنظر الى قضاياه : اما على أنها مجرد فروض وقسمة لا صلة لها بالواقع ، وبالتالي يمكن قبولها لو رفضها ، واما على أنها عمليات غيبية لاطائل منها ، دون تمييز بين أصول الاسلام ومبادئه ، والتطبيقات العملية لها . واهمالهم لهذه الأصول هو الذي جعل الشيخ مصطفى عبد الرازق من المحدثين يقرر (1) أن تاريخ فلسفة الاسلام بالمعنى الحديث لم يكتب بعد ، وأن هناك فرقا بين الفلسفة الاسلامية متمثلة في آراء الكندي والفارابي ، وابن سينا واضرابهم ، وفلسفة الاسلام التي تستمد من القرآن والسنة وتستند الى علمي أصول الدين ، والفقه ، ويلتزم أصحابها منهجا يعتمد في تحديد مفهومي الوحي والعقل على النصوص الصحيحة الثابتة .

أما المستشرقون فقد ساهموا بجهودهم منذ القرن التاسع عشر م ، في اثراء الدراسات الاسلامية على ضوء المناهج الحديثة ، وأخرجوا دفائن المخطوطات ، وقد قاموا بدراسات نقدية لأوضاع المجتمع الاسلامي ، بيد أن كثيرا من أحكامهم عن الاسلام والمسلمين غلبت عليها النوازع الذاتية ، وطفت على ابحاثهم نزعة التشكيك في قيمة الفكر الاسلامي . وكثيرا ما كانت جهودهم مكرسة لبحث التيارات السلبية التي تعتبر في عرف المنصفين دخيلة على الاسلام ، كالباطنية والطرقية . أما الاتجاهات الاصيلة كالسلفية والاصلاح الاسلامي فيجد المتتبع لأعمالهم أنهم يتجاهلونها عن قصد ، وان تعرضوا لها فيصفون أصحابها بالتحجّر والجمود والتعصب للملية ، وبأنهم منغلقون لا يطيقون رؤية الحقائق خارج النصوص وبغير منظارهم . (2) فرغم تضلع المستشرقين في طرائق البحث والتحقيق ، وباستثناء قلة منهم أخلصوا للحقيقة

(1) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ط. لجنة التأليف ، ط. 2 ، القاهرة ، 1397هـ / 1959م . (2) انظر مثلا : جولد زيهر Goldziher(Ignaz) العقيدة والشريعة في الإسلام ، تر . ، يوسف موسى وآخرون ، دار الكتاب العربي ، مصر ، 1959م) . وانظر عن أعمال المستشرقين عامة : دائرة المعارف الاسلامية في مختلف موادها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فقد أساءوا الى الاسلام أكثر مما قدموا له من خدمات .

وباختصار فإن مشكلة الحقيقة في الفكر الاسلامي لا تزال قائمة ، ولأن فلسفة الاسلام ونعني بها ما هو أصيل (لم يتأثر بما هو دخيل) في حاجة الى دراسة موضوعية على أسس منهجية سليمة ، وذلك ما ساهمت فيه المدرسة الاصلاحية السلفية الحديثة .

3 ـ الفكر الاسلامي بالمغرب :

شاع في عرف الباحثين أن الشمال الافريقي خال من كل ابداع ، وأن مفكريه مجرد نقلة عن متكلمي المشرق وفلاسفته ، وأن التراث الاسلامي الغالب فيه مقصور على بعض المتون في الفقه والتفسير والتصوف والكلام ، وحتى هذه النزعات في رأيهم تسربت من المشرق فكان لها في المغرب أتباع. وهذا نوع من الإمعان في سلب كل أصالة عن الفكر الاسلامي بالمغرب .

حقا ان التراث الغالب فيه هو جملة الكتب والمقالات في الفقه والتفسير والاصول والتصوف وعلم الكلام والأدب ، غير أن ذلك هو ما يمكن اعتباره في نظري مادة خصبة للباحثين في الفكر الاسلامي بالمغرب ، ويبدو أن قلة وجود المصنفات في الفلسفة والكلام بالمعنى الاصطلاحي لهما على غرار ما هو موجود بكثرة في المشرق هو الذي صرف مؤرخي الفلسفة عن الاهتمام بتطور التفكير الديني في المغرب ، حتى انهم أخضعوا الفكر الاسلامي لاعتبارات سياسية وجغرافية فجعلوه فكرا مشرقيا وفكرا مغربيا يقصر عن الأول قوة ومتانة ، وكانت معظم أبحاثهم تتجه غالبا نحو الأندلس وتولي عنايتها بأتباع المدرسة اليونانية ، كما فعل دي بور T.J. deBoer في كتابه "تاريخ الفلسفة في الاسلام" (1) حيث اعتبر شأن افريقيا ثانويا . ولم يظهر في هذا المجال عمل جاد ما عدا بعض الجهود الفردية والأبحاث العامة التي كثرت فيها الأخطاء وغلب عليها التسرع أو التشيع للهوى . فقد قام ألفريد بل A. Bel من المستشرقين ببحث في التاريخ الديني والاجتماعي (2) درس فيه تطور الاسلام بالمغرب منذ الفتح الاسلامي حتى العصر الحديث ، فكشف عن اتجاهات عقلية تدل على خصوبة الفكر في هذه المنطقة ، غير أن عمله لم يغط كل الاتجاهات والفرق ، زيادة على أنه تجاهل حركة الاصلاح الديني والنزعات الفقهية والاصولية ، وأقحم الاسلام في جو من الاساطير والعقائد الوثنية للقبائل البربرية ، فبنى عليها آراءه في الاسلام والمسلمين عامة .

وتجدر الإشارة الى دراسة د . يحي هويدي في تاريخ فلسفة الاسلام في الشمال

---

(1) دي بور (ت . ج .) ، تاريخ الفلسفة في الإسلام تر . وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ط . 4 ، مط . لجنة التأليف ، القاهرة ، 1377هـ/1957م ، ص: 361 .

(2) A. Bel, la rélígion musulmane en bérbérie, Paris, 1938.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الافريقي (1) . وهي وإن كانت أول محاولة جادة فيما نعلم للاهتمام بالفلسفة القرآنية في المغرب الاسلامي ، فانها تفتقر الى الشمول في وفرة المصادر التي لا يزال الكثير منها مهملا ومغمورا ، وبالتالي فإن عمله لم يمتد إلى جهود المصلحين المحدثين الذين عبروا بحق عن الفلسفة القرآنية وحاولوا تطبيقها في الواقع الاجتماعي .

والحقيقة أن مشروع كتابة تاريخ فلسفة الاسلام في المغرب يتطلب أكثر من جهود فردية ، خصوصا وأن المؤرخين للفكر الاسلامي لم يلتفتوا اليه الا في عهد متأخر ، وذلك عندما ظهرت حركة الاصلاح الديني وفرضت نفسها على الباحثين فرضا . وقد آن الأوان للعناية بهذا الاتجاه ، اذ لايمكن فهم تطور التفكير الاسلامي ومعرفة جوانبه إلا باستكمال دراسته في مختلف أجزاء العالم الاسلامي ، وذلك يتطلب بحوثا جماعية متكاملة وجهودا متواصلة ومصادر وافية . وفي هذا الاطار سأساهم في دراسة فترة هامة من فترات تطور التفكير الديني و العقلي والاجتماعي والسياسي في الجزائر متمثلة في جهود الشيخ عبد الحميد بن باديس وفي عمله التربوي الاصلاحي خاصة .

4 - أهمية الموضوع :

لاحظت أن التراث الغالب في الجزائر هو التراث الديني ، وأثارت انتباهي قلة الدراسات الحديثة عن الاسلام في هذا البلد ، وتبين لي أن أهم حركة اسلامية حديثة بالجزائر هي حركة الشيخ عبد الحميد بن باديس (1307_1358هـ/ 1889 _ 1940م) .

ومع أن هذا الاخير كان صاحب فلسفة دينية يرى القرآن مصدرا لعقيدة التوحيد (2) و الاسلام نظاما اجتماعيا شاملا ، والسلفية منهجا للمعرفة ونموذجا للسلوك ، فإن الباحثين لم يولوا آراءه وحركته عناية كافية . وليس معنى هذا أنهم لم يتعرضوا له اطلاقا بل الواقع أن هناك عددا من المؤلفين اهتموا بابن باديس وبالحركة الاصلاحية الجزائرية ، بيد أن بعض هذه الاعمال اما عرضي غير مركز ، واما أبحاث متسرعة غير نافذة الى آراء ابن باديس ، ويمكن اعتبار المفكر مالك بن نبي أول من سلط على الحركة الاصلاحية الجزائرية منهجه الاجتماعي النقدي في سلسلة بحوثه عن مشكلات الحضارة ، فكشف عن أصولها الاجتماعية و

---

(1) يحي هويدي ، تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الإفريقية ، ج : 1 ، في الشمال الافريقي ، مكـ. النهضة المصرية ، القاهرة ، 1965م .

(2) عبد الحميد بن باديس ، " دعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأصولها " ، مجلة : " الشهاب " ، قسنطينة ، ج : 4 ، م : 13 ، (ربيع الثاني 1356هـ/جوان 1937م) ، ص : 176 _ 179 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

النفسية والثقافية ، وأشار الى جوانبها الايجابية والسلبية ، واعتبر ابن باديس في الجزائر رائدها ، وإضما اياه في سياق الحضارة الاسلامية ، ومحددا من خلاله سمات الشخصية الاسلامية ودورا لمصلح الديني على أنه أساس كل تغيير اجتماعي . (1) غير أن هذه الجهود في نظري ما هي الا بداية لعمل نقدي جاد لم تتضح بعد معالمه ، وعلى الباحثين والمفكرين أن يكملوه .

وفي نطاق البحوث الجادة التي تناولت ابن باديس والحركة الاصلاحية تجدر الاشارة الى دراسة علي مراد التي قام بها لنيل شهادة الدكتوراه بعنوان ((الاصلاح الاسلامي في الجزائر من سنة 1925 الى 1940م — بحث في التاريخ الديني والاجتماعي)) (2) ، فقد أرخ الباحث للاصلاح الاسلامي وتطور الحركة السلفية وانتشارها في الجزائر ، وخصص جزءا هاما من هذا البحث لابن باديس ومدرسته . وقد أفرد المراد ابن باديس بمؤلف آخر عنوانه ((ابن باديس مفسر القرآن)) (3) أثبت فيه أن تفسير ابن باديس للقرآن هو المصدر المذهبي والأساسي للاصلاح الاسلامي بالجزائر . والحق ان عملا قيما كهذا جدير بالاعتبار في اطار التاريخ الديني والاجتماعي للجزائر ، ولا يفوتني أن أسجل ما امتاز به الباحث من حياد وتركيز ، غير أن هذا لا يمنعني من الملاحظة أنه — وان أثار المسائل الاساسية في تفكير ابن باديس وأعماله — لم يتعرض لآرائه النظرية وللجوانب التربوية والسياسية والاجتماعية عنده الا بصورة عامة وبقدر ما يتطلبه عمل تأريخي لحركة اصلاحية .

وقدم الأستاذ تركي رابح رسالة في التربية عند ابن باديس استعرض فيها كثيرا من آراء هذا الأخير ، وقدم صورة مجملة عن الظروف السياسية والاقتصادية والثقافية في عهد ابن باديس ، غير أن نتائج هذا البحث كانت في تقديري أقل من جهود الشيخ عبد الحميد في التربية والاصلاح . (4) واستعرض الأستاذ تركي في بحث آخر عن ((التعليم القومي والشخصية الوطنية)) (5) جهود جمعية العلماء في ميدان التربية والتعليم ، وقدم صورة

(1) انظر له مثلا : وجهة العالم الاسلامي ، تر. عبد الصبور شاهين ، ط.2 ، دار الفكر ، بيروت ، 1970م ، ص : 45 وما بعدها .
(2) Merad,A, le Réformisme Musulman en Algerie de 1925 à1940, Paris,1970. (3) Merad,A, **Ibn Badis Commentateur du Coran**,(S.N.E.D.),Alger-Oran,1970. **وللمراد بحوث أخرى نشرت في مختلف الدوريات الفرنسية .**
(4) تركي رابح ، الشيخ عبد الحميد بن باديس ، فلسفته وجهوده في التربية والتعليم ، (ش.و.ن.ت.) ، الجزائر ، (1969م) . (5) نشر (ش.و.ن.ت.) ، الجزائر ، 1395هـ/ 1975م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عن نشاط المنظمات الوطنية الأخرى في ميدان التربية و التعليم أثناء الاحتلال ، وذيّل بحثه بملحقات ووثائق هامة عن هذه المنظمات. وحيث ان منهج الباحث استعراضي فإنه لم يستطع النفاذ الى كثير من الحقائق في هذا الموضوع ، ومع ذلك فإني لا أنكر أني استفدت ممن سبقني الى تناول ابن باديس و الحركة الاصلاحية .

واهتم د . محمود قاسم في كتابه عن ابن باديس (1) بمنهج هذا الأخير في الاصلاح وخصص فصلا لفلسفته الأخلاقية ، مشيرا بعض جوانبها النظرية ، و مقارنا اياه بابن رشد و الماتريدي في فكرة السببية ، و مشكلة الخير و الشر في الافعال . غير أن ذلك كان عاما وفي عجالة ، ولكنه أثار انتباهنا الى منهج ابن باديس في الاصلاح ، والى أهمية فلسفته الاخلاقية .

و هناك بحوث و كتب أخرى قدمت عن جوانب التفكير عند ابن باديس لا يتسع المجال هنا لاستعراضها . الى جانب كثير من المقالات و المحاضرات و المطبوعات التي كتبت عن ابن باديس و المصلحين الجزائريين . و اذا كان معظم هذه الكتابات يغلب عليه الطابع الارتجالي و يتّسم بالضحالة و السطحية – لخضوعه اما للمناسبات ، أو لعوامل أخرى تخرجه عن نطاق البحوث المعتبرة – فان بعضها و الحق يقال جدّيّ استفدت منه في موضوعي بطريقة أو بأخرى و خاصة ما كتبه مالك بن نبي ، و د . عمار الطالبي ، والشيخ محمد الصالح رمضان و أمثالهم .

و نخلص مما تقدم الى أن شخصية الشيخ عبد الحميد بن باديس متعددة الجوانب و النشاطات ، فهو معلّم مرب ، و مفسّر للقرآن ، و متكلّم في العقائد ، و مصلح اجتماعي ذو منهج خاص ، و أصولي و فقيه مجتهد ، و مناظر ذو حركة نقدية ، و وطني سياسي ، و أديب ذو طابع متميز . و هذه الجوانب كلّها تدل على ثراء و خصوبة في فكر ابن باديس ، وفي وسع الباحثين أن يتناولوها بمناهج متكاملة و من وجهات نظر متنوعة . ولا شك في أن هذا البحث الذي يتناول حركة ابن باديس التربوية الاصلاحية يتعرض لكثير من هذه الجوانب .

5 – تحديد الموضوع و أسباب اختياره :

بناء على ما تقدم و في اطار البحث عن الحقيقة الاسلامية بدت لي اهمية الموضوع و جوانبه فبعد سنوات من البحث و الاطلاع وقع اختياري على شخصية الشيخ عبد الحميد بن باديس باعتباره مربيا مصلحا و مفكرا دينيا جديرا بالدراسة . و قد راعيت في تحديد الموضوع أن يكون في نطاق قدرتي مع الالتزام بالشروط المنهجية التي تتيح لي تناوله من ناحية النشر

(1) محمود قاسم ، الامام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية ، دار المعارف ، القاهرة ، 1968م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

التكاملية للشخصية ، فوضعت عنوان البحث كما يلي : ((حـركة ابـن باديـس التـربويـة وأهدافهـا الإصـلاحيـة .)) .

لقد عزمت في البداية على تناول كل جوانب التفكير عند ابن باديس ، ولكن بعد البحث تبيّن لي أنه لا سبيل الى فـهم آرائه الدينية وفلسفته في الاصلاح الاّ بربطها بحركته التربوية وبالقضايا العملية التي كانت محور نشاطه وانشغالاته اليومية ، خصوصا وأن الشيخ عبد الحميد نفسه كان حريصا على الربط بين النظر والعمل وبين المعرفة والسلوك . ولذلك ركزت في هذا البحث على نشاطه في ميدان التربية والتعليم والاصلاح ، واعتبرت عمله التربوي تطبيقا لفلسفته الدينية وآرائه المنهجية ، وتمهيدا ضروريا لفهمها : فقمت بعزل منهجي لنشاطه التربوي ــ الاصلاحي عن نظريته في المعرفة والوجود ، وعن منهجه في التفسير وآرائه الكلامية والاعتقادية والطبيعية ، لا ــ لأن النظر عنده منفصل عن العمل ، بل لأن العمل التربوي الإصلاحي قد تم في ظروف تاريخية معينة ، وفي نسق سياسي واجتماعي خاص ، ومن ثم فإن حركته التربوية ذات دلالة فلسفية وأهداف اجتماعية عميقة التأثير في المجتمع الجزائري ، اذ يعد العمل التربوي الاصلاحي تطبيقا للنظرية في حدود الامكان . وكما أن آراءه في التربية والاصلاح مرتبطة بآرائه الاعتقادية الأخلاقية فإن العمل التربوي لابن باديس أكثر اتصالا بحياته فحسب ، بل بتاريخ الجزائر والاسلام . ولهذا لم أتطرق في هذا البحث لآرائه الاعتقادية والمنهجية الا بقدر ما ساعدني ذلك على فهم طبيعة الحركة التربوية الاصلاحية .

أما اهتمامي بهذا الموضوع فالواقع أنه لم يكن وليد الصدفة أو ناشئا عن نزعة ذاتية ، بل كان الدافع اليه عدة أسباب موضوعية : فبالإضافة الى ما تقدم ذكره فإن البحث محاولة للتعرف على واقع الانسان والمجتمع بالجزائر في أصعب فترات تطورها الثقافي وتحولها السياسي والاجتماعي ، لا سيما وأن الشيخ عبد الحميد بن باديس عاش في عهد استعماري ، وفي فترة جمود عقلي ، وتمزق نفسي ، وسلب للحريات والقيم ، وفي بيئة أحوج ما تكون الى دفقة حيوية في الأخلاق ، ونظرية في المنهج ، وفي طبيعة المعرفة قائمة على أساس التصور القرآني ــ السّنّي للكون والوجود ، وبالتالي الى حركة تربوية إصلاحية معتمدة على أصول الإسلام . وليست فلسفة ابن باديس وآراؤه الدينية الاّ تأملات في الله والكون من جهة ، وبحث في أوضاع المجتمع وأسباب انحطاطه وعوامل نهوضه وشروط تحرّره من جهة ثانية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وما جهوده في الاصلاح و التربية و التعليم إلاّ محاولة منه لتطبيق آرائه و نظريته في الاسلام و لتقديم حلول عملية واقعية مناسبة لمشاكل المجتمع .

و في اطار التجديد و الاصلاح الذي يبدو طموحا ملازما لحركة ابن باديس فان هذا الأخير لم يكن يقلّ شأنا عن كبار المصلحين و شيوخ الاسلام . و لما كان النّص القرآني يشكل المادة الأساسية لآرائه و تأملاته فيمكن اعتبار آثار الشيخ عبد الحميد أحد المصادر الضرورية لفهم تطور التفكير الاسلامي الحديث .

و مع اهتمام المفكرين بالقرآن و السنة في مختلف العصور فان الدراسات عن فلسفة الاسلام لم تبلغ ذروتها من الكمال ، و سيبقى القرآن مصدرا ثابتا لاصول التفكير و العمل عند المسلمين و مرجعا حضاريا يقدم للانسانية أعمق النظريات و المفاهيم ، و أنجع الحلول لمشاكل الانسان .

لقد كثر الاهتمام بالعقائد الاسلامية و بالكلاميات ،ولاحظت بشكل ملفت للنظر طغيان الأبحاث في الالهيات و المسائل العقلية المجردة و المقدّمة في أنساق من المثاليات المتعالية ، مما نتج عنه اهمال العمليات و الانصراف عن جزئيات الحياة ،حتى أن الفلسفة أصبحت منحصرة في منظومات و قوالب و أشكال تقيّد العقل أكثر مما تحرّره ، وكأن حياة المفكر و أعماله شيء و آراؤه شيء آخر لا علاقة له بالواقع ، مع أن مفهوم الحكمة بالمعنى الاسلامي السلفي هو الفقه في دين الله و العمل به كما قال مالك بن أنس. ولا شك في أن آخر صورة آل اليها التفكير القرآني هي المتمثّلة في آراء و جهود المصلحين السلفيين الذين جدّدوا طريقة النظر الى تعاليم الاسلام و مبادئه ، و أعطوا للدين مضمونا عقلانيا و محتوى اجتماعيا أخلاقيا تربويا حديثا . ولكن الدارسين لم يولوا هذا الاتجاه الاسلامي ما يستحقه من عناية كما تقدم .

و انطلاقا من هذه الرؤية للفكر الاصلاحي قدمت العمليات على النظريات عند ابن باديس و ذلك يبدو موافقا لنزعة ابن باديس و منهجه ،و لمطالب العصر و انشغالات المسلمين ولاسيما في هذه الرقعة الجغرافية من العالم الاسلامي التي توالت عليها المحن ، وعرف الاسلام و المجتمع فيها أخطر هجمة استعمارية صليبية في تاريخها . و لهذا سيجد المتتبّع للبحث أن التناغم الفلسفي عند ابن باديس يدور بين الاسلام و المجتمع ، و بين العلم و العقائد و الاخلاق و التربية و السياسة ، مع بيان العلاقة بين الواقع و المثال أو بين النظرية و التطبيق ،وهذا من أهداف الاصلاح عند الشيخ عبد الحميد وأتباعه ، و هي أهداف استطاع التعبير عنها و السعي الى تحقيقها من خلال حركته التربوية ـ الاصلاحية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

6 - صعوبات البحث :

ليست صعوبات هذا البحث منهجية فقط ، بل واجهتني كثير المشكلات : فابن باديس لم يكن فيلسوفا بالمعنى المتعارف ، و لم يكن مؤلفا ليسجل آراءه في كتب أو ليضع معالم مذهب أكاديمي منسق ، وإنما كان رجلا عمليا بمعنى الكلمة ، وكان هدفه تكوين الرجال القرآنيين لا تأليف الكتب و وضع المتون و الحواشي المطولة . و لهذا عانيت كثيرا في تركيب آرائه ومذهبه . ثم ان طبيعة الموضوع نفسها قد تثير اعتراضات في اوساط الدارسين حول امكان ادراج حركة تربوية اصلاحية في اطار الفلسفة الاسلامية الحديثة . و نتيجة لتباين الآراء في الحكم على ابن باديس ذهب البعض الى القول انه ليس جديرا بالاهتمام في ميدان التجديد الديني ، بدعوى أن السلفية المتأخرة لم تتعدّ عن كونها أحيت أفكار السلف . وقد شمل هذا الحكم الشيخ محمد عبده و مدرسته الاصلاحية (1) .

حقا ان ادراج ابن باديس في صف الفلاسفة الاسلاميين من أتباع اليونان أو أتباع المدرسة الغربية الحديثة يبدو افتعالا و تحاملا ، بيد أن القول بعدم جدارته كصاحب فلسفة قرآنية و فكر تربوي أخلاقي يُعدّ في نظري اجحافا و عدم انصاف . ان وجه الصعوبة في تقييم عمل المصلحين و آرائهم يكمن في طبيعة مصطلحاتهم المستعملة في التعبير عن الحقائق : فالمفكر الديني - غالبا - ينضبط بالصيغ الدينية عند معالجته للقضايا ذات الدلالة الفلسفية كالألوهية و ما يتعلّق بها ، و الانسان و مصيره . و قد يرجع الاشكال أيضا الى فهم مدلول مصطلح الفلسفة و حمله قاصرا على منظومات عقلية حُدّدت تاريخيا تحديدا يبدو للناظر نهائيا . و من ثمّ انتفت لدى البعض جدارة المصلحين الدينية و لم يحتلوا مكانتهم في تطور الفكر الاسلامي .

أما موقفي فيستند الى الفكرة القائلة : ان ((الفلسفة في أمة من الأمم هي انبعاث داخلي عقلي معبّر عن الروح الحضارية لهذه الأمة .)) ،(2) ، و بناء على ذلك لن أطالب ابن باديس بنفس الأنساق العقلية و النظريات التي عرفت لدى أتباع المدارس التقليدية أو المغرمين بالمصطلحات و الأشكال المنهجية الحديثة . و لست هنا بصدد الدفاع عن موقفي

---

(1) ممن ذهب الى هذا الرأي د . علي عبد الواحد وافي في لقاء معه بكلية الآداب بجامعة الجزائر بتاريخ 23 جوان 1971م .

(2) علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، مك. النهضة المصرية ، القاهرة ، 1954م ، 211 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بل ان هدفي هو التنبيه الى مدى جهل أو تجاهل كثير من الدارسين للمدرسة الاصلاحية السلفية ، وبالتالي اهمالهم لهذا الاتجاه وإصدار أحكام قسرية تجاه أصحابه ، متأثرين في ذلك بطرائق المستشرقين وأنظارهم ، وقد يرجع ذلك الى مركبات نقص أو تعاظم في نفسياتهم . وهذا كله من المواقف التي جعلت مهمتي في هذا البحث صعبة .

وباختصار فقد آن الأوان لكي نتحرر في أبحاثنا وننصف مفكرينا ، أو على الأقل لكي نكف عن اتهامهم بالعجز والسلبية ، وندرس آثارهم بموضوعية وبمناهج خالية من مظاهر التقليد ومن الأفكار المسبقة .

وخلاصة رأيي أن مشكلة الحقيقة ومصادرها في الفكر الاسلامي لا تزال قائمة وفي حاجة الى دراسة موضوعية . وأكبر خطأ وقع فيه مؤرخو هذا الفكر هو في تقديري عدم ادراجهم في أبحاثهم التفكير الفقهي الأصولي الذي يضم رصيدا هائلا من منطق الشريعة ، ويعالج قضايا الانسان في حياته العملية ، ويقدم توجيهات لتقنين السلوك البشري على أساس من العقل والنقل معا !

لقد ساهمت المدرسة السلفية الحديثة في دراسة أصول الاسلام وحاولت تطبيقها على الانسان والمجتمع ولكنها لم تحتل بعد مكانتها في تاريخ الفلسفة الاسلامية . ومع أن المصلحين المحدثين يعتبرون رواد النظرية الاسلامية الحديثة وممثلين بحق للفلسفة القرآنية فإنهم لم يحظوا لحد الآن بالاهتمام الكافي من قبل الدارسين . وهذا جانب آخر من الصعوبات التي تواجه دارس الحركة الاصلاحية المعاصرة .

ان حركة ابن باديس وان كانت موضوعا مطروقا لم يسبق أن تناولها احد فيما نعلم من وجهة نظر فلسفية ، مما جعل عملي لانجاز هذا البحث شاقا في تذليل الصعوبات المنهجية وفي تحديد الملامح المذهبية والأنساق العقلية لدى ابن باديس والمصلحين السلفيين عامة .

وبما أن حركة ابن باديس تربوية في أساسها ومرتبطة بمنظومة من العلاقات ذات الصبغة الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية ، وأن لابن باديس مواقف مع مختلف التيارات التي عاصرته فان عملي تطلب الرجوع الى الكتابات المختلفة ذات النزعة المذهبية وغيرها ، والاطلاع على الحركة الجدالية من وجهة نظر أصحابها . بيد ان الحصول على المراجع لم يكن يسيرا ، فقد ضاعت مكتبة ابن باديس وأصبحت مقالاته المبعثرة التي استغرق نشرها أكثر من 15 عاما مفقودة أو مشتتة في حوزة بعض الافراد . تضاف الى ذلك قلة الكتب المتخصصة في هذا الموضوع . وتسجيلا لواقع فإن واجب القيام بالوظيفة اضطرني الى اقتناص أوقات فراغ فقط لانجاز هذا البحث .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و مع ذلك فإن الانسجام مع الموضوع و التمرس بالبحث شجعاني على تذليل هذه الصعوبات .

7 ـ الفروض و الخطة :

شغلتني في هذه الدراسة مجموعة من التساؤلات و الفروض عن الحركة التربوية الاصلاحية التي قام بها ابن باديس و أصحابه . و معلوم أن كل فرض هو بمثابة دعوى تتطلب اثباتا أو نفيا بالحجة و الدليل . و التزاما بالخطة و المنهج الذين اعتمدتهما ، و على ضوء ما بدا لي من أوجه النقص فيما قدم عن الموضوع من كتابات ، استهدفت أن يضيف البحث لبنة الى التفكير الاسلامي بالجزائر من خلال حركة ابن باديس و آرائه ، و أن يسد النقص على النحو التالي :

1 ـ أن يكون البحث دراسة لبيئة ابن باديس و شخصيته و نشاطه التربوي و جهوده في التعليم و الاصلاح ، على اعتبار أن ذلك تمهيد لآرائه النظرية في المعرفة و المنهج و العقائد و الطبيعة و الاخلاق ، و ذلك على أساس الانطلاق من واقع الحياة و من التاريخ الديني و الاجتماعي الى عالم الفكر و المثال . و بذلك يمكن فهم فلسفته في التوحيد ، و تأملاته القرآنية في قضايا الالوهية و النبوة و الوجود ، و علاقتها بالانسان و المجتمع و المصير .

2 ـ و من ثم فإن هذه الدراسة تتناول الفلسفة القرآنية و المنهج السلفي في صورتهما العملية ، أي أنها محاولة للتعرف على الأصول الدينية و الاجتماعية لآرائه التربوية و لمذهبه و منهجه في التفكير ، من خلال جهوده في التربية و التعليم و الاصلاح و أسلوبه في التنشئة الاجتماعية ، مع بيان موقفه من التيارات التي عاصرته ، و الكشف عن مدى تأثره و استقلاله ، و عن المضمون السياسي و الوطني لحركته التربوية النقدية .

3 ـ أن يبرز البحث دور هذا المفكر المصلح في توجيه الحياة العقلية و الاجتماعية و السياسية ، و في تصحيح النظرة الى تاريخ الجزائر ، و الدفاع عن هويتها ، و تحديد اتجاهها الحضاري . و يبين موقفه من مشاكل المجتمع ، و من بعض رجال العلم و الفكر المنحرفين في زمانه .

4 ـ أن أحاول في هذا البحث من خلال شخصية ابن باديس هدم ما انغرس في الأذهان من سلبية علماء الاسلام و انفصالهم عن الحياة العملية و عن قضايا مجتمعاتهم كما بيّن ذلك الشيخ عبد الحميد ، و أراد مفكرو الاستعمار أن يغرسوا في الأذهان أنه من طبيعة المفكر المسلم . و بما أن الحركة التربوية الاصلاحية متشعبة الجوانب فقد أثرت كثيرا من القضايا التي لها علاقة بالاسلام و المسلمين .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وإذا كان المنهج هو الطريقة العقلية المتبعة في تحقيق الفروض ، فإن طبيعة الموضوع هي التي تفرض الخطة والمنهج ، ولذلك وضعت الخطة والمنهج وفق طبيعة الموضوع وجوانبه فقسمته بابين وثمانية فصول وخاتمة ، وسلكت في كل فصل مسلكا رأيته ملائما لكل مسألة فرعية أو مشكلة جزئية .

فالباب الأول مدخل الى دراسة عصر ابن باديس وبيئته وشخصيته ، فتناولت في الفصلين الأولين العوامل التي أدت الى ظهور الحركة الاصلاحية بالجزائر ، ووضعت هذه الحركة في سياقها التاريخي والاجتماعي ، وتعرضت للحالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالجزائر أثناء الاحتلال الفرنسي لها ، وللأوضاع الثقافية والدينية والتربوية ، وركزت على سياسة التعليم الاستعماري وأهدافه وأساليبه كما تمثلت في سياسة الفرنسة ، والتنصير ، والتجنيس ، والادماج ، والتجهيل ، والتفقير .

وفي الفصل الثالث تناولت شخصية الشيخ عبد الحميد فركزت فيه على الملامح العقلية والصفات المميزة له ، وعلى الظروف التي عاشها والعوامل التي أثرت في تكوين شخصيته وفي تحديد اتجاهه الاصلاحي السلفي .

أما الباب الثاني فقد ركزت فيه على عمل ابن باديس التربوي الاصلاحي ، فتتبعت في الفصل الرابع نشاطه في التربية والتعليم ، وخطته ومشاريعه وانجازاته ، وتطور حركته منذ أن بدأ التعليم في كتاب مغمور ، ثم انشائه أول نواة للتعليم العربي العصري ، الى أن انتقل الى أسلوب العمل الجماعي في اطار جمعية التربية والتعليم وجمعية العلماء . وقد حاولت تقديم صورة عن عناصر منظومته التربوية ، واستهدفت التعرّف على خطته الاصلاحية وتحليل مراحلها ووسائلها وأهدافها ، وركزت على الصعوبات التي واجهها الشيخ عبد الحميد في توفير الوسائل والامكانيات ، وعلى طريقته في تنفيذ المشاريع ، وأسلوبه الجدالي مع السلطة لنشر التعليم الاصلاحي وتطويره ، والدفاع عن العربية والاسلام والمسلمين . و ولتجربت عناية ابن باديس بنقد أساليب التربية ومناهج التعليم وسعيه الى تجديد مضمون التعليم الاسلامي واصلاحه بالمعاهد الكبرى . وتعرضت لموقف الشيخ عبد الحميد من محاربة الاستعمار للتعليم العربي الحرّ واضطهاد رجاله ، والى الدور الذي قام لمواجهة أساليبه الثقافية ، و أثبت أن مهادنته للسلطة كان نوعا من التقية السياسية وأسلوبا جداليا لتحقيق أهداف الاصلاح .

وتناولت في الفصل الخامس آراء ابن باديس في المرأة وجهوده في تعليمها ، وبيّنت أنه كان يعتبر قضيتها ظاهرة اجتماعية قائمة ، ومشكلة تربوية مزمنة ، وأنها الى جانب ذلك

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مسألة فقهية شغلت الأذهان ، وأوضحت رأي الشيخ عبد الحميد في أن النهوض بالمرأة و تعليمها و تطويرها هو الأساس لتنشئة الفرد و تطوير المجتمع ، و أن فتح المجال في مدارس الاصلاح لتعليم البنت كان ضرورة اجتماعية و موقفا تربويا واعيا كان يهدف الى مواجهة السياسة الثقافية للاستعمار .

و في الفصل السادس تناولت جمعية العلماء ، فعرضت لنشأتها و أصولها ، و لخطتها و نشاط رجالها ، و أهدافها و وسائلها ، و حللت بعض الجوانب التي لم يركز عليها مؤرخو الاصلاح ، و بينت دور ابن باديس في قيادتها الى أهدافها . وقد أثبت أن ظهور جمعية العلماء كان نتيجة و خلاصة لجهود ابن باديس و أنصاره من العلماء ، و كانت رد فعل ضد الاحتفال المئوي من جهة ، ومن جهة أخرى تعبيرا عن نزعة المصلحين الاجتماعية و طموحهم الى التجديد ، و الى تطبيق أسلوب العمل الجماعي في التربية و التعليم و الاصلاح .

و تتبعت في الفصل السابع تطور هذه الحركة ، فبينت جهود المصلحين في تطوير التعليم الاصلاحي بعد وفاة ابن باديس ، و التدرج به الى أن أصبح تعليما عصريا لا يقل في مضمونه و أهدافه و طرائقه و نظامه عن التجارب التربوية الحديثة ، مع الاستمرار في نفس الخطة التي وضعها الشيخ عبد الحميد و أصحابه الأوائل . و أوضحت أنه رغم قلة الامكانيات و قساوة الظروف السياسية حقق المصلحون في التعليم كثيرا من الأهداف التي كان يسعى الى تحقيقها الشيخ عبد الحميد .

ولإدراك أبعاد الحركة التربوية الاصلاحية عند ابن باديس و أهدافها الاجتماعية والسياسية عقدت الفصل الثامن و الأخير لبيان النسقية في تفكير ابن باديس ، و العلاقة بين العلم و الدين و السياسة ، و ارتباط ذلك بالأخلاق و التربية و المجتمع . و بنظرة نقدية مقارنة بينت موقف كل من الشيخ محمد عبده و ابن باديس من السياسة وعلاقتها بالعلم و التربية و المجتمع ، فأوضحت العوامل التي جعلت الأول يعزف عن السياسة ، و التي جعلت الثاني يرى ضرورة الاشتغال بها ، لأن العلم و السياسة في نظر ابن باديس من أصول الاسلام ، و جزء من التربية الاجتماعية التي لا ينهض الدين و المجتمع الا بهما .

و من خلال ((مجالس التذكير)) عرضت نظرية ابن باديس السياسية التي تستند الى أصول الحكم في الاسلام ، و مفهومه للأمة و الملة ، و علاقة الفرد بالجماعة ، و تأكد لنا أن القرآن و السُّنّة عند ابن باديس هما المصدران لأصول العلم و العقائد و الأخلاق و السياسة و التربية و الاجتماع ، و أن المنهج السلفي في فهم هذه الأصول ، و أسلوب التربية والتعليم في تطبيقها هو المنهج و الأسلوب العملي الفعال لتحقيق الاصلاح .

و ختمت هذه الدراسة بخلاصة ضمنتها نتائج البحث وآفاقه . هذه هي الخطة ، فما هو المنهج ؟

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

8 - المنهج :

بما أن البحث يتناول حركة ابن باديس التربوية - الاصلاحية وعلاقتها بالانسان والمجتمع فقد أخضعت موضوعاته لمبدا الرؤية الواقعية ، واستعنت بمنطق العلاقات الجدلية في فهم بعض المواقف والحقائق التاريخية ، ولكن ليس بنظرة المؤرخ للأحداث بل بقصد النفاذ الى الواقع وادراك تناقضاته ، وبهدف استخلاص الدلالات العقلية والعوامل التي أدت الى قيام ابن باديس بالحركة التربوية الاصلاحية في الظروف المعقدة التي عاش فيها .

والانطلاق من الواقع لا يعد مناقضا للتفكير الاسلامي ولمنهج ابن باديس خاصة . ومن هنا فقد اعتمدت في البحث منهجا تاريخيا ، تحليليا ، تركيبيا ، وفي بعض الفقرات نقديا مقارنا بقدر ما سمحت بذلك طبيعة الموضوع ، مع استخدام طريقة التأمل والاستدلال على الحقائق وعمليات الاستقراء للنصوص ، والاستنتاج ، والتعليل ، ولكن من غير تكلف أو مغالاة في ذلك .

ولتجنب كل انزلاق أو ميل يبعدني عن الحقيقة حرصت على التعايش مع الموضوع بنزاهة وتركت النصوص تفصح عن نفسها ، تدافع عن وجهة نظر أصحابها كلما أمكن ذلك ، مع الاحتفاظ بحريتي في استنتاج الاحكام وابداء الرأي في مختلف المواقف والقضايا .

بيد أن الموضوعية ليست في نظري حيادا مطلقا بالضرورة ازاء المسائل المطروحة ، وليس اتخاذ موقف ما ناشئا دائما عن أفكار مسبقة ، خصوصا وأن الحركة الاصلاحية جزء من تاريخ الجزائر ، وهذا التاريخ جزء من ذاتيتي كفرد ينتمي الى نفس الأمة والوطن . ولذلك لا أدعي الموضوعية المطلقة ولا التجرد من الشعور بالانتماء الى نفس الجماعة الانسانية موضوع البحث .

غير أن هذا الموقف لا يعني تزييف الحقيقة والواقع بل بالعكس ساعدني على فهمهما من الداخل وعلى اثبات الحقائق كما بدت لي من زاوية الرؤية الذاتية دون الوقوع في فخ التعصب للرأي على حساب الحقيقة . ولذلك تجنبت أسلوب المجاملة ، ولم ألجأ الى التحامل المنهجي لاخفاء مواقف ، وتعاطفت مع الموضوع ، ولكني لم أقرر حقيقة الا اذا كانت مستندة الى دليل . وقد استندت أساسا الى النصوص كطريقة الاستدلال على الحقائق .

هذا وقد حرصت على ربط الحركة الاصلاحية الجزائرية بحركة الاصلاح الاسلامي في المشرق العربي ، وقارنت بين الشيخ عبد الحميد وبعض المصلحين في زمانه ، وذلك بهدف اظهار مميزات التربية والاصلاح عنده ومدى تأثره واستقلاله ، وما اضافه الى مذهب الاصلاح من عناصر التجديد . وناقشت بعض الأحكام والمواقف تجاه حركة ابن باديس وأتباعه .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومع ان موضوع التربية والاصلاح عند ابن باديس ليس جديدا على الباحثين فإن تتبّع الحركة الاصلاحية في الجزائر والتعرف على أسلوب العلماء في تنفيذ خطتهم ليس سهلا في العهد الاستعماري الذي اتّسم بتعقد الأوضاع وتداخلها ، لذلك اعتمدت وجهة نظر هي التركيز على التطور التاريخي والنمو التدريجي للحركة الباديسية ، واعتبرت خطة التربية والتعليم جوهر العمل الاصلاحي ونموذجا حقيقيا لفلسفة ابن باديس العملية ، واستهدفت في هذا البحث ادراك العلاقة في فلسفته العملية بين التربية والتعليم من جهة والعلم والدين والاخلاق والسياسة والمجتمع من جهة ثانية .

وقد يقال اني نسبت الى ابن باديس ما لا يتسع له مذهبه ومنهجه السلفي من مفاهيم وهو لا يعدو أن يكون مربّيا مصلحا ، أو مفسّرا للقرآن . ولكن ألا يكفي هذا دليلا للاقتناع بجدارته كمفكر تأمل في القرآن ؟ أو ليس كلّ من القرآن والسنة والمجتمع مصدرا لآرائه وتصوراته ؟ ان المفكر المسلم مهما كان اتجاهه ينطلق في تفكيره وتأملاته من الكتاب والسنّة ، وأي تجاهل لهما أو خروج عن اطارهما يعد انحرافا عن أصول المنهج الاسلامي وبالتالي فإن المفكر المسلم الذي لا يبني آراءه على حقائق القرآن يفقد أصالته كمفكر مسلم .

وبناء على ما تقدم فإن تفكير الشيخ عبد الحميد تفكير اسلامي أصيل ، وفي نفس الوقت لم ينحصر في تلك المنظومات العقلية المجردة والقوالب المنهجية الجاهزة التي ورثناها عن المتكلمين والفلاسفة الصوريين ، ورسختها مناهج المستشرقين في دراسة الفكر الاسلامي فتعودنا أن نحصر ميادين التفكير والتأمل في موضوعات حدّدت تصوراتنا بشكل يكاد يكون نهائيا ، مع أن فلسفة الاسلام من أكثر الفلسفات ثراء وتنوعا وخصوبة .

وانطلاقا من التسليم بأن لكل أمة عبقريتها ، ولكلّ مجتمع تاريخه ومفكروه وحركيته العقلية فإن فلسفة الاسلام ينبغي ألا تنحصر في تلك المجردات الصورية ، وإن التفكير المواكب لتطور الانسان والمجتمع يجب أن ينال اهتمامنا ويتجاوز تلك الحدود المصطنعة والمجالات الضيقة .

نعم ان مبادئ القرآن تتصف بالشمولية والثبات ، ولكن قيم الفكر والحياة في المجتمع الاسلامي لم تتضح معالمها في عهد ابن باديس ، ورغم أنني لست من القائلين بأن كلّ آرائنا يجب أن تستمد من الدين بالمعنى الصوفي فإني أرى أن فلسفة الإصلاح الإسلامي في تفاعل أصحابها مع الواقع الاجتماعي واحتكاكهم بعقلانية العصر وحضارته لم تتضح بعد معالمها ولم تُقيّم تقييما موضوعيا مطابقا للحقيقة والواقع .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و إذا كان المفكر الوضعي مثلا ينظر إلى الأخلاق على أنها ظاهرة اجتماعية فيتّجه إلى البحث عن قوانينها السببية ، فإن المفكر الديني معياري ينطلق في منهجه من مسلّمات ثابتة و يضع تصوّراته عن سلوك الفرد و الجماعة في نسق اعتقادي حدّد إطاره مسبقا . غير أن مصير الانسان وطموحه النفسي يبقى غاية للمفكر الديني و مجالا واسعا لانشغالاته المتجدّدة بحكم تطور الانسان في المجتمع . ومن هنا فإن وظيفته تتركز في البحث عن صيغة منهجية للتوفيق بين الواقع و المثال .

و لكن المشكلة في عهد ابن باديس هي أن أصول الاسلام نفسها كانت مطموسة و محرفة أو مهجورة . و مع كثرة المؤلفات و النظريات التي نسبت إلى الاسلام فإن المسلمين لم يكتشفوا في ذلك العهد طريقهم إلى النهضة و السيادة و الرقي . و باختصار فإن مشكلة المجتمع الاسلامي كما رآها الشيخ عبد الحميد بن باديس مشكلة منهجية تربوية في أساسها أكثر مما هي مشكلة مضمون فلسفي بالمعنى الابداعي للفكر . و من هنا تبدو قيمة المدرسة الاصلاحية الحديثة و اتجاهها المنهجي السلفي .

و مع أن نظرة الشيخ عبد الحميد المنهجية مستندة إلى الفطرة و العقل السليم أكثر من استنادها إلى المقدمات الفلسفية بالمعنى الاصطلاحي ، فإن أهمية هذه النظرة تتضح في نشاطه الاصلاحي كجهد عملي تحليلي تركيبي لنظرة قرآنية يعتبر صاحبها الدين محرّكا اجتماعيا أكثر مما هو مجموعة من المعارف المتناثرة . و من هنا حرصت على اتّباع طريقة التحليل و التركيب لآراء ابن باديس .

لقد عاش الشيخ عبد الحميد في عهد الاستعمار و التبشير و الاستشراق ، و عرف أشرس هجمة على الاسلام و المسلمين . هذه حقيقة . يضاف إليها تقصير كثير من المسلمين و عجزهم في الدفاع عن دينهم و أوطانهم . و قد أدرك ابن باديس ضروب الاستعباد و أنواع الحتميات المدمّرة للعقل و الذات . كما أدرك أن انتصار منطق القوة على منطق العقل و الأخلاق أدّى إلى غياب الحقيقة و إهدارها . و بتأمله في هذا الواقع و في الكتاب و السنة إهتدى الشيخ إلى أن العودة إلى أصول الاسلام هي المنقذ للمسلمين و للبشرية كلّها . و بمقابلته بين مبادئ الاسلام و قيم الحضارة الغربية لم ير مخرجا للإنسانية من أزماتها إلاّ تعاليم الاسلام و أخلاقياته أمام طغيان النزعات المادية و النفعية التي أنتجت علما مدمّرا و أخلاقا صادرة عن الأنانية و الغرائز الشريرة ، و اقتصادا استهلاكيا قائما على تراكم رأسمالي هدفه الربح و الثراء ،

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولو بافقار الآخرين واستعبادهم ، وعلى تقنيات صناعية قللت من جهد الانسان ومن المجاعة في العالم ، ولكنها استلبت منه انسانيته . الى جانب وثنيات ضيقة طغت عليها نوازع العنصرية والعدوان .

وكان لابد للطبيعة البشرية من نفاذ قوانينها ، حيث قلد المسلمون المستعمر الأقوى في كل منجزاته ، واستلبت كثيرا منهم منهجياته حتى صار الواحد منهم أحيانا يأخذ عقيدته ومعارفه الاسلامية من اجناد رغير اسلامية ، وصارت على سبيل المثال حلاجيات ماسينيون وعقائديات جولد زيهر وآراء ألفريد بل في تاريخ الاسلام أفضل في نظر هؤلاء لفهم الاسلام من أمهات المصادر الاسلامية . ونتيجة لهذه التصورات ولأنواع متعددة من الجهل بالحقيقة الاسلامية صار الاستدلال بشيخ الطريقة أضمن في رأي أتباعه للوصول الى الحق وأسلم لادراك حقيقة التوحيد . كما صارت المرابطية والخونية في نظر علماء الانسانيات من أتباع الاستعمار أصدق تمثيلا لعقيدة الاسلام من هموم المصلحين السلفيين . فأهدر العقل ، وضاع الحق والعدل ، ومع أن المصلحين المحدثين أرجعوا بمنهجهم الى الاسلام صفاءه ووضوحه والى العقل حيويته ، وتجاوزوا الجدليات العقيمة فربطوا واقع الحياة بأصول الاسلام ، فقد لاقوا من خصومهم مقاومة عنيفة ، وانحاز كثير من الدارسين المسلمين ضدهم ، متأثرين في ذلك بآراء المستشرقين المبشرين بالنصرانية والاستعمار ، فتكشفت أبحاثهم إما في المذاهب الصورية أو في النزعات السلبية التي أمعنت في تضليل العقل الاسلامي .

إن تقليد المسلمين لغيرهم ظاهرة تاريخية قديمة ومحنة حديثة لا تزال موجودة ، ولا أعني بالتقليد تلاقح الفكر الانساني وتفاعله ، بل التبعية والجمود والغفلة عن اكتشاف عناصر القوة والضعف في تراثهم . أي عدم الاستقلال في مناهج التفكير وأساليب العمل ، والعزوف عن الحكمة القرآنية . وبإهمال المسلمين لأصول العلم والأخلاق كما بينها ابن باديس (الفصل 8) أصبحوا غير قادرين ليس فقط على الدفاع عن أنفسهم وحل مشاكلهم في عهد ابن باديس بل أيضا على المساهمة في اثراء الفكر الانساني بالجديد في العلوم والمعارف .

واذا وضعنا انتاجنا الفكري الحديث موضع المقارنة بإنتاج المفكرين الغربيين بعد عصر نهضتهم نجد أنفسنا نجتر موضوعات تأملنا ، وننهج فيها - غالبا - مناهج غامضة ، ونفكر من خلال ما حدده غيرنا من مجالات دون أن ننتهي من مرحلة البحث عن الطريق الى

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الاستقلال في التفكير ، حتى صارت الفلسفة في أنظار المقلدين هنا قاصرة على المنظومات العقلية التي جدّدها فلاسفة اليونان قديما وجدّدها فلاسفة اوربا حديثا ثم تجاوزها هؤلاء الى آفاق أوسع منها وذهبوا مع العقل الى نهايته ، وما زلنا نحن بعيدين عن ميادين الاختراع ومستويات الابداع .

نعم ان الفلسفة بطبيعتها انسانية ، والفكر البشري لا يعرف الحدود المصطنعة غير أن لكلّ أمة خصائصها العقلية وشخصيتها الحضارية ، ولن ينهض المسلمون كما رأى ابن باديس الا اذا تأصلت مناهجهم وتجددت نظرتهم الى الاسلام ، وتكامل تفكيرهم في الميادين الالهية والطبيعية والانسانية . وما تجربة الشيخ عبد الحميد في ظروفه وبيئته الا محاولة للاتجاه نحو تأصيل الفكر الاسلامي والتنبيه الى القيم الهادية للانسان . وما أحوج المسلمين اليوم الى تعميق هذا الاتجاه في حياتهم .

لهذه الاعتبارات السابقة تناولت حركة ابن باديس التي تستمد أصولها من الاسلام والمجتمع ونظرت اليها من وجهة النظر الفلسفية ، ولهذا أيضا اعتمدت في دراستها على مبدأ الرؤية الواقعية للأحداث والمواقف والحقائق .

9 ـ مراجع البحث :

أ ـ آثار ابن باديس: ان آثار ابن باديس متنوعة بتنوع نشاطه وتعدد جوانب شخصيته . وقد اعتمدت أساسا على نصوصه ومقالاته ، واعتبرت مجلة " الشهاب " نموذجا لآثاره ومصدرا لآرائه . وأهم المقالات ذات الطابع النظري لهذه المجلة هي " مجالس التذكير " التي كان ينشرها افتتاحيات لها ، وهي دروس في التفسير ومثال واضح لنزعته في فهم القرآن و السنة . ومع أن هذه المجالس عبارة عن مقالات صحافية استغرق نشرها ما يزيد عن خمسة عشر عاما فإن وحدة هدفها ووضوح غايتها وموضوعها وقوة دلالتها الفكرية والمنهجية ذات شأن بالغ في زمن كانت المناهج خاضعة للتقليد والعقائد مشوهة بالبدع والخرافات ، زيادة على أن المستعمر لم يترك فيه طمعا للحياة . ولذلك تعتبر مجلة " الشهاب " وثيقة نقدية هامة من حيث توفيقها بين أصول العقائد والأخلاق ، ومن حيث الدور الذي قام به صاحبها في توجيه الحياة العقلية والدينية والتربوية والسياسية بالجزائر ، وفي وصف الأوضاع الاجتماعية والثقافية بوجه عام . وتقدم " الشهاب " للباحثين مادة وفيرة في هذه المجالات .

وقد جُمعتْ مقالات ابن باديس من مختلف المجلات والصحف الاصلاحية وطبعتْ طبعات

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

متمدّدة وفّرت الجهد والوقت على للباحثين ، وقدمت لهم مادة خصبة عن المذهب الاصلاحي بالجزائر يصعب الحصول عليها من الصحف المفقودة المتناثرة . ونظرا الى تمدّد هذه المجموعات المطبوعة واتّفاق محتواها فقد اعتمدت في المراجع طريقة انتقائية ، وتجنبت طريقة تكديس المراجع لذاتها . على أن أساس احاطتي بها هو الاستفادة من مختلف المواد التي في المتناول ، خصوصا اذا كانت لها صلة مباشرة بالموضـوع .

ب ـ مقالات المصلحين الجزائريين : وأعني بهؤلاء أتباع الشيخ عبد الحميد من أعضـاء جمعية العلماء الذين ساهموا بنشاطهم في الاطار المذهبي ، وشاركوه في القيام بالحركـة الاصلاحية السلفية بالجزائر ، وخاصة منهم الشيوخ : محمد البشير الابراهيمي ، ومبارك الميلي ، والعربي التبسي ، والطيب العقبي . ومع أن كتابات هؤلاء لا تضيف معطيات جديدة أو مواجهة لما قدمه ابن باديس فإنها تقدم مادة غزيرة عن المذهب الاصلاحي وتطور الحركة التربوية الباديسية ، وتملأ كثيرا من الفجوات بتحليلات مذهبية لآراء ابن باديس .

ان المصلحين الجزائريين لم يؤلفوا كتبا مثل أصحاب المدارس الفكرية ليعرفوا بأنفسهـم وآرائهم ، غير أن الصحافة الاصلاحية ، وهي أهم مصدر لآرائهم لم تكن صحافة اخبارية فحسب بل كانت صحافة رأي وموقف واتجاه مذهبي قوي . وتدل مقالاتهم على أنهم قاموا بدور هام في تنشيط الحياة العقلية ، وفي بث الوعي السياسي والاجتماعي الى جانب نشاطهم التربوي . وقد أدركت الادارة الفرنسية خطورة حركتهم فأبدت تجاههم ضروبا من صرامتها واستخدمت شتى الوسائل والمعوّقات للحدّ من نشاطهم ، وتصدّت لصحفهم بالمصادرة والتعطيل واحدة تلو الأخرى ، فجريدة " المنتقد " وهي أول جريدة اصلاحية أسّسها ابن باديس لم يصدر منها سوى ثمانية عشر عددا ، وجرائد : "السنّة" و " الشريعة " و " الصراط" وهي جرائد لجمعية العلماء لم تعش أطولها عمرا أكثر من أربعة أشهر تقريبا ، ولم تستطع الصمـود الا " الشهاب " و " البصائر " ، وهذه الأخيرة هي الجريدة الرسمية لجمعية العلماء . ولاشك في ان هذا الحصار الشديد هو السبب في عزوف المصلحين عن امضاء الكثير من مقـالاتهم والاقتصار فيها على الرمز والتلميح . ولما كانت المادة ضخمة فقد انتقيت الاهم منها واعتمدت الكتابات ذات الصبغة التربوية ، وعلى بعض الوثائق الهامة كقانون جمعية العلماء وسجلّها ومنهاج التعليم بمدارسها . وأقتصر هنا على ذكر نموذجين من آثار المصلحين ، فعيون البصـائر للشيخ الابراهيمي ـ وهي افتتاحيات لها ـ تبدو نموذجا للصراع الذي كان دائرا

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الاعتقادية التي تمثل تطور المذهب السلفي في صورته الأخيرة ، فرسالة التوحيد (1) وهي أهم آثار الشيخ محمد عبده تضم مباحث في أصول العقيدة ، وتقدم نظرات انتقادية للمذاهب الاسلامية دون تورط في جدال الفرق ومماحكاتها . وقد سلك فيها مؤلفها مسلكا عقليا تبدو عليه مسحة من روح ابن تيمية ، ومن نفحات الأشعرية الغزالية ، وهي نزعة سلفية يمكن تتبعها في بقية آثاره وخاصة في التفسير الذي نشر في مجلة " المنار " (2) بنص من تحرير منشئها محمد رشيد رضا نال موافقة أستاذه . وهذا التفسير تعبير عن الفكرة التي دعا اليها الشيخ محمد عبده مع أستاذه جمال الدين الافغاني (ت1897م) في مجلة " العروة الوثقى " (3) التي أصدراها بباريس وكانت تهدف إلى نشر الوعي الديني والاجتماعي والسياسي ، والى احياء القيم الاسلامية لتحرير الشعوب الاسلامية .

وتقدم مجلة " المنار " هي الأخرى مادة وفيرة عن الاصلاح الديني وعن آراء السيد رشيد رضا الاعتقادية . وقد أكمل هذا الأخير دعوة أستاذه بالثورة على الجمود والتقليد ومحاربة مظاهر البدعة والتصورات الخرافية . وكانت لصاحب " المنار " علاقة بابن باديس كما بيّنا في احدى فقرات هذه الدراسة ، مما يؤكد ارتباط الحركتين ببعضهما وتأثر ابن باديس بزعماء الاصلاح في المشرق . ولهذا حرصت على الرجوع الى آراء هؤلاء كلّما كان ذلك ضروريا . ولكن الطريقة التي اتّبعتها في انتقاء المصادر لاتعني الاقتصار على ما تقدم ذكره بل ان طبيعة الموضوع تطلبت الرجوع إلى كتب ونصوص مختلفة لفهم آراء ابن باديس ووضعها في سياقها وخاصة ما كان يتعلق بتاريخ الجزائر والاسلام والمسلمين ، سواء كانت كتبا قديمة أو دراسات حديثة .

د — مراجع أجنبية :

لقد اتجهت أنظار الأوربيين في عصر الاستعمار الى الاسلام والمسلمين ، وأولى الفرنسيون اهتماما خاصا بتاريخ الجزائر وبالتيارات الدينية والثقافية فيها ، وكان منهم مؤرخون وعلماء اجتماع ونفسانيون متخصصون في دراسة العقلية الاسلامية وسلوك الجماعات المحلية والطوائف الدينية الى جانب صحافيين وكتاب وملاحظين سياسيين ذوي اعتبار فيما اصطلحوا على تسميته بالشؤون الأهلية . وكانت أعمال هؤلاء في الغالب ذات صبغة اجتماعية نفسانية وتاريخية ، و

---

(1) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، تحقيق محمود أبو ريه ، دار المعارف ، القاهرة ، (د . ت) .
(2) محمد رشيد رضا ، مجلة " المنار " ، القاهرة ، (1898 — 1954م) .
(3) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، مجلة " العروة الوثقى " ، باريس (13 مارس 1884 — 16 اكتوبر 1884م .) . ومن أهم آثار الشيخ الأفغاني رسالة الرد على الدهريين ، تعريب محمد عبده ، تحقيق محمود ابوريه ، دار الكرنك ، القاهرة ، (د . ت) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تهدف الى فهم انعكاسات الاسلام في الواقع الاجتماعي للمسلمين ، والى معرفة اتجاه الحركات و الطوائف الدينية لتحديد عواطف المسلمين و تسهيل مراقبتهم و توجيههم حسب ما يوافق السياسة الاستعمارية . و لعل هذا ما دفعهم إلى العناية بالتيارات السلبية و بالدراسات النفسية التي ترمي الى تعميق الشعور بالنقص وا لخذلان و غرس النزعة القدرية في النفوس . و قد استندت معظم أبحاثهم الى الكتب و الوثائق التي تتحدث عن الاسلام من وجهة النظر الأوربية . أما المصادر العربية التي تمثل وجهة نظر المسلمين فلم تكن تشغل الا جزءا يسيرا من اهتمامهم ، كما فعل دوتيه E. Doutté حين اعتبرها ثانوية في نشرته البيبليوغرافية عن الاسلام المغربي على حد تعبيره (1) .

لقد اهتم هؤلاء بالحركة الاصلاحية و تناولوها في مقالاتهم في الدوريات و الصحف الفرنسية لكن معلوماتهم عنها جزئية و نتائج أعمالهم في الغالب متناقضة تدل على ان معرفتهم للعقلية الاصلاحية معرفة سطحية . و يعتبر جوزيف ديبارميه J. Desparmet ممن تتبع النشاط الاصلاحي باهتمام ، غير أن موقف ديبارميه و أمثاله ممن كتبوا في هذا الموضوع يبدو فيه التحيز وعدم الموضوعية . فكانت أحكامهم مفتقرة الى النصوص ، و مستندة الى تفسير ذاتي للحوادث تبعا للروح الاستعمارية التي كانت سائدة إذ ذاك في أوساطهم ، و التي تهدف الى الدفاع عن مصالح الاستعمار و الجماعة الأوربية .

و كان للادارة الفرنسية اهتمام خاص بابن باديس و جماعته ، كما يدل على ذلك تجنيدها لأقلام كانت تتولى ترجمة الشهاب و مراقبة آراء صاحبها ، وعلى رأس هؤلاء لوي ماصنيون L. Massignon من وزارة الداخلية الذي كان مهتما بالنهضة الاسلامية الحديثة ، و مظهرا عداء ، للمصلحين الجزائريين .

و يمكن القول ان هذه النزعة استمرت في أبحاثهم الى ما بعد الخمسينات حيث بدءوا يهتمون بالقضايا الثقافية و السياسية و الاجتماعية ببلدان المغرب ، و تناولوا الحركة الاصلاحية الجزائرية ، و لكنهم لم يركزوا على دورها التربوي والاجتماعي الا بشكل عرضي عام ، و لم يعتمد أغلبهم على مقالات الصحف العربية ذات الصبغة النظرية .

وباختصار فقد كشفت أهدافهم عن طبيعة أبحاثهم التي قلما تتيح التعرف على المشكلة الاسلامية الا من وجهة النظر الاستعمارية ، وباستثناء بعض الكتب ، الوثائق عن الاصلاح و خصومه ، وبعض الاحصائيات عن مختلف الأوضاع و الطوائف الدينية فإنني لم أعتمد كتاباتهم الا

(1) E. Doutté, bulltin bibliegraphique de L'Islam Magrébin, Oran, imp. fenque? , 1899.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

للتنبه الى الأخطاء ، أو للنفاذ الى الجو الذي كانت له صلة بابن باديس وأصحابه أي الجو الذي أثر في التحول الثقافي والاجتماعي والسياسي للجزائر في عهد ابن باديس ولا أنكر أني استفدت من هذه المصادر كثيرا وخاصة فيما له علاقة بتاريخ الجزائر في الفترة الاصلاحية .

وبعد ، فيجب الاعتراف بأن مهمتي في هذا البحث لم تكن كشفا عن الجديد بقدر ما كانت تحقيقا في المعرفة والمنهج والسلوك ، وتحليلا وتركيبا لمذهب الاصلاح الاسلامي عند ابن باديس من خلال عمله التربوي الاصلاحي . فقد كان الفرض الأساسي لهذا البحث منهجيا في طبيعته ، وهو التعرف على أساليب التفكير والعمل لتحقيق غايات وأهداف محددة في ظروف تاريخية معينة . فمن هو ابن باديس ؟ وما هي بيئته ؟ وما العوامل التي أثرت في تكوينه ، وأدت الى ظهور الحركة الباديسية ؟ وما هي آراؤه التربوية الاصلاحية ؟ هذا ما سنجيب عنه في الفصول الآتية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الاول

الاوضاع السياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية في عهد ابن باديس

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تمهيـــد :

لا يمكن عزل حركة ابن باديس الاصلاحية عن آرائه النظرية ، و لا يمكن فهم آرائه النظارية الا بوضعها في اطارها التاريخي : السياسي ، و الاقتصادى ، و الاجتماعي ، و الثقافي ، و ذلك باعتبار أن عمل ابن باديس الاصلاحي أسلوب لتطبيق فلسفته النظارية و آرائه الدينية المستمدة من القرآن و السنة وفقا لواقع المجتمع و ظروفه الراهنة .

و لكن ليس القصد من وضع حركة ابن باديس في اطارها التاريخي سرد الوقائع أو تأريخها لذاتها ، بل القصد هو القاء الاضواء على الاوضاع و الظروف التي كانت محيطة بالشيخ عبد الحميد ، و التعرف على السمات التي كانت تتسم بها البيئة التي نشأ فيها ، و على العوامل التي دفعته الى القيام بهذه الحركة .

و لذلك فانني سأسلك في هذا المدخل طريقة رصد الحوادث و انتقائها ، لاستخلاص الدلالات و البواعث التي حفزت ابن باديس للقيام بالعمل التربوى ، و الصحافي ، و السياسي ، و أنظر بعين الاعتبار خاصة الى وجهة نظر المصلحين في الاحداث ، و أستند في تقرير الحقائق الى شهادة من عاصر ابن باديس و عاش هذه الاحداث ، كفرحات عباس ، و مالك بن نبي اللذين يقدمان لنا رؤية تؤكد نفس الحقائق التي اثبتها ابن باديس عن الواقع الاستعماري .

و لكي لا أدخل في متاهة المجادلات التاريخية ، و حتى لا أخرج عن اطار الموضوع تجاوزت عن قصد كثيرا من وجهات النظر الاوربية ، على أساس أن أغلبها كان منحازا و خاضعا لمقتضيات السياسة الاستعمارية ، غير أني لم أهمل بعض الكتابات التي أمدتني بمعلومات تعتبر شهادة من الجانب الآخر .

ترى ماهي الاوضاع العامة قبيل الحرب العالمية الاولى و بعدها ؟ و ماهي أوضاع العالم الاسلامي عامة ، و بلدان المغرب ، و الجزائر خاصة ؟

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

1 — الاوضاع العالمية فيما بين الحربين :

عند ما بدأ ابن باديس نشاطه في سنة 1914م كانت الاوضاع العالمية متوترة ، وكانت ظروف الحرب قائمة بين الدول الاستعمارية الكبرى ، حيث كان الصراع بينها عنيفا بسبب حمى التسابق الى احتلال مناطق الثروة والنفوذ ، وغزو ميادين جديدة في كل من آسيا وافريقيا .

فقد تمحورت قوى التوسع الاوربي في كتل وأحلاف عسكرية ضد دولتين عريقتين ، فهاجمت روسيا واليابان وبريطانيا وفرنسا — الصين من جهة ، وهاجمت روسيا وايطاليا وبريطانيا وفرنسا ودول البلقان — الامبراطورية العثمانية المتداعية من جهة أخرى

وترتبت عن هذا الهجوم القائم على المصالح الاقتصادية آثار على العلاقات القائمة بين هذه الدول المستعمرة ، فمنذ 1894م تحالفت فرنسا وروسيا ضد ألمانيا وحلفائها ، ووجدت بريطانيا نفسها في وفاق ثلاثي ضد ألمانيا المنافسة لها في السيادة البحرية . وكانت بريطانيا في تفاهم مع فرنسا بشأن شمال افريقيا والبحر المتوسط وبحر الشمال ، وتحالفت مع اليابان ، ومع روسيا (سنة 1907م) ، مما ساعد بريطانيا على تحقيق فكرة الكومنولث التي تعتبر ابرز نتاج للتوسع الاوربي .

لقد كانت الدول الاوربية في تسابق لاستعمار افريقيا ، وباقامة بريطانيا اتحاد جنوب افريقيا عام 1910م ، وفوز فرنسا ببلدان المغرب العربي ، واقتسام بقية المناطق الافريقية بين البرتغال واسبانيا وبلجيكا والمانيا — تم تقسيم افريقيا نهائيا ، ولم تأت سنة 1914م حتى كانت هذه الدول قد سوت خلافاتها بشأن القارة الافريقية .

أما امريكا فقد استولت من جهتها على بحر الكاريبي ، وكوبا ، وهايتي ، وكولومبيا ، والمكسيك ونكاراجوا . واذ تأخرت ألمانيا وايطاليا عن دخول حلبة الصراع ، بسبب تأخر توحيد كل منهما سياسيا ، فان نصيبهما من مناطق النفوذ والثروة كان أقل .

وحيث كانت للصين أهمية استراتيجية ، فقد تسابقت روسيا وألمانيا وفرنسا وبريطانيا للحصول على موانئ وامتيازات فيها . وبعد الحرب التي نشبت بين اليابان وروسيا (سنة 1904م) أصبح موقف اليابان أقوى من روسيا لاستغلال الصين المنهزمة في حرب (1894 — 1895م) .
غير أنه في 1911م عزلت أسرة مانشو ، وأقيمت في الصين جمهورية . ومع ذلك فان الصين أصبحت بعد 1914م مركزا لتوتر دولي ، فقد توسعت امريكا في الشرق الاقصى وأصبحت مشكلتها هي الصين وبذلك توفرت لامريكا عوامل تغيير سياستها الخارجية لمنع اوربا من التدخل في شؤونها . مما جعل امريكا تدخل حلبة الصراع من بابه الواسع .

(1) دافد طومسن ، خلاصة تاريخ العالم (1914 — 1950م) ، تر . حسين كامل ابو الليف ، مراجعة محمد مأمون نجا ، نشر مكتبة النهضة المصرية ، (1956م) ، ص : 8 وما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهكذا فان ظاهرة الاستعمار تعد من أبرز معالم هذا العصر ، كما أن تضارب مصالح الدول التوسعية يعتبر من أقوى العوامل التي أدت الى نشوب الحرب العالمية .

وبطبيعة الحال لم يكن صاحب الشهاب بمنأى عن هذه الاحداث ، فقد خصص "باب الشهر السياسي" لقضايا الساعة التي كانت تشغل الرأى العام ، كالنزاع بين الصين واليابان حول منشورياه والصراع بين أنكلترا وايطاليا واليابان حول الحبشة .

فبينما نالت أنكلترا معظم المستعمرات الالمانية في افريقيا الشرقية والجنوبية ، ونالت فرنسا الكمرون والطوغو ، والانتداب على سوريا ، شعرت ايطاليا بالغبن ولم ترض بحظها عند قسمة الاحلاف لأسلاب الحرب ، فأرادت بسط نفوذها على الحبشة باعتبارها أرضا بكرا للتوسع الاستعمارى ، لكن بريطانيا وجهت نظرها الى الحبشة ، فتوسطت فرنسا للتوفيق بينها وبين ايطاليا ، ووقف اليابان موقف أنكلترا فأعلن عطفه على الحبشة ضد ايطاليا ، الامر الذى جعل الصراع بين هذه الدول المستعمرة مستمرا ، والعلاقات بينها تتوطد أو تتأزم تبعا لتوافق المصالح أو تناقضها .

وقد كشف محرر "الشهاب" عن طبيعة هذا الصراع فقال : ((. . وأنت ياصاحبي أفطن من أن تظن أن انكلترا واليابان انماتدافعان عن استقلال الحبشة وتعلنان العطف عليها حبا في سواد عيون الأحباش ، أو دفاعا عن مبادئ العدل والانصاف ، واحترام حرية الشعوب ، كلا ليست المسألة الا مسألة مصالح اقتصادية وانتفاع واستثمار .)) . (1)

ان هذا التحليل الذي يكشف عن دوافع السلوك الاستعمارى ، ومواقف الدول التوسعية ، انما يدل على مدى فهم ابن باديس ورفاقه طبيعة العلاقات الدولية ، ومعرفتهم أسباب الوجود الفرنسي في الجزائر وأهدافه ، كما يؤكد لنا مبلغ اهتمام الشيخ عبد الحميد بما كان يجرى في العالم من أحداث خلال فترة ما بين الحربين ، وربطه واقع الجزائر اذ ذاك بالعوامل الحقيقية وبالدوافع التي تحرك الاستعمار أينما كان .

ولقد جاء في "الشهاب" أن العصر عصر أحلاف وتكتلات ، ولكن الاستعمار لم تكن تحركه دوافع اقتصادية فحسب ، بل ان العنصرية الطاغية ، والرغبة في التهام الشعوب الضعيفة ، واحتقارها ، كان محركا أساسيا للسيطرة عليها . يقول محرر "الشهاب" في مهاجمة ايطاليا للحبشة : ((وأقدمت على مهاجمة ذلك الشعب الذى ليس له من ذنب الا أنه افريقي ، وأنه ضعيف ، وأن لون بشرته أسود ، وهنالك ترتكب من ضروب الاثم والعدوان وأعمال القسوة والوحشية ما الله به عليم .)) . (2)

---

(1) الشهاب ج : 5 م : 11 ،(غ . جمادى الاولى 1354هـ/1 أوت1935م) ، ص : 333 .
(2) ن . م . ص : 335 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و تعرض الشيخ البشير الابراهيمي من وجهة النظر الاصلاحية لأسباب ظهور الاستعمار فرأى أن من مقتضى الانسانية أن تكون ضدّ الطبقية ، و مع المساواة في الحقوق البشرية التي أقرتها الشرائع و قتلها الفلاسفة بحثا ، غير أن هذه الأخوة الانسانية المثالية ـ فيما يرى الابراهيمي ـ لم تطابق في الواقع الراهن . و لما كان العصر يمتاز بتطور العلوم و الصنائع و الأفكار(*) ، و يتسم بتفاوت في ذلك بمقدار التفوق في العلم و الفنون ، فقد نتجت عن ذلك العودة الى الأنانية و الاستئثار و الامتياز و التهافت على الماديات ، و اختلاف المصالح ، مما مهد لأسباب ظهور الاستعمار كأبرز خصائص هذا العصر .(1)

و أكد فرحات عباس هذه الحقائق فذهب الى أن التوسع الاستعماري في آسيا و افريقيا كان له اتصال وثيق بالازدهار الصناعي و الميكانيكي (أي التقني) ، و أن خبث النوايا و جنون التوسع جعل الاستعمار علما متخصصا و قائما بذاته ، حيث قال :

((فبجانب أكاديميات حربية شيدت أوروبا أكاديميات أخرى تعرف بأكاديميات العلوم الاستعمارية ، لقنت فيها فنّ التزوير و التحريف ، و علم التضليل و التزييف ، قصد الاستثمار و الاستغلال .)) . (2)

لقد كان اهتمام فرنسا منصبا على شمال افريقيا ، و لكنها كانت تتوجس خوفا من أمريكا التي ظهر تأثيرها في الجزائر . وقد سجل مالك بن نبي انطباعاته عن تلك الفترة ، فذكر أن العالم المنبهر بأمريكا كان يتأمرك بواسطة الدولار و الشريط السينمائي ، و كما كانت أوروبا تطمح الى أن تديرها لجنة أمريكية فان التجار في جنوب الجزائر كانوا أيضا يطمحون الى أن يروا الجزائر مستعمرة أمريكية (3) ، و هذا يؤكد تخوف فرنسا ، و يدل على نقص الوعي السياسي لدى الجماهير في الجزائر قبل الثلاثينات

و بينما كانت تركيا تجتر هزيمتها ، و تلفظ أنفاسها ، كان الانكليز قد احتلوا فلسطين سنة 1918م ، و مهدوا لقيام دولة اسرائيل وفاء منهم لوعد بلفور الذى لم يتحقق الا في 14 ماى 1948م

أما في روسيا فقد انتصرت الثورة البلشفية سنة 1917م ، و أقام لينين جهازه السياسي في موسكو ، و غدا أسياد الارض النبلاء ـ كما وصفهم مالك بن نبي ـ سائقي سيارات في باريس(4) .

و بعد الحرب الاولى التي جنى المستعمرون ثمارها شعرت الشعوب المغلوبة على أمرها بأنها كانت هي الضحية و الوقود للحرب ، فكان لا بد من امتصاص غضبها . و في هذا النسق السياسي تكونت في جنيف عصبة الامم .

---

(1) الشهاب ، م.ب.الابراهيمي ، ((الانسان أخو الانسان)) ، ج :8 ، م :5 ، (غ.ربيع الثاني 1348هـ/سبتمبر 1929م) ، ص : 7 ــ 10 .

(2) فرحات عباس ، ليل الاستعمار ، ج :1 ، حرب الجزائر و ثورتها ، تر.أبي بكر رحال ، مط. فضالة بالمحمدية ، المغرب ، (د .ت) ، المقدمة ، ورقة : 2ــ3 .

(3) و(4) مالك بن نبي ، مذكرات شاهد القرن ، ج :1 ، تر. مروان القنواتي ، ط.1 ، دار الفكر ، بيروت ، 1969م ، ص: 56 ، 162 ، 164 .

(*)LouisFiguier, les Grandesinventions modernes dans les Sciences, Paris 1883, P:101, 111 , 170.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و يبدو أن الدافع الحقيقي الى انشاء عصبة الامم هو احتواء الشعوب المستضعفة ، و امتصاص سخطها على الاستعمار . فاذا كانت هذه "العصبة" في ظاهرها أداة عالمية للتوفيق بين الدول ، فانها في واقع أمرها كانت كما يقول أحد الكتاب الاوربيين : ((مجمعا للدول الاوربية بقصد المحافظة على الوضع الراهن .)) (1) ، اى المحافظة على مصالح الاستعمار .

لقد كان النظام الدولي — ولا يزال — قائما على جدلية الصراع بين القوى و الضعيف ، و من ثم فان عصبة الامم أبعد من أن تكون هيئة عالمية غايتها الدفاع عن حق الشعوب في الحرية و العدالة . يؤكد ذلك خضوع قراراتها لسيطرة الدول العظمى ، سواء في الفترة ما بين الحربين أو بعدها ، مما يدل على أن شعار السلم و الديموقراطية كان مجرد فكرة مثالية عن الحرية و العدالة ، و مجرد دعوى زائفة في ظل نظام استعمارى قائم على الصراع و التحاسد القومي .

و نتيجة لحمى التنافس في اوربا على تطوير العلوم و التقنيات ، و تغيير أساليب الانتاج و الاستثمار الاقتصادى — تحسنت الاوضاع المادية فيها ، و تغيرت العلاقات السياسية و الثقافية ، كما تطورت أساليب الاستعمار و تنظيمات الحرب الحديثة ، و برزت شخصيات ذات سلطة و نفوذ ، و وقعت أحداث تاريخية هامة رافقتها أفكار و نظريات و مذاهب جديدة ، كفكرتي : الامة و القومية ، و مذهب الاشتراكية في مقابل الرأسمالية .

و هكذا ، و نتيجة لتطور الصراع غير المتكافئ بين القوى و الضعيف انقسم العالم الى كتلين عظميين ، و عزلت بقية البلدان المتخلفة فسميت عالما ثالثا ، و أصبح هذا العالم الثالث ميدانا للصراع بين الاقوياء .

هذه باختصار أهم السمات التي كان يتميز بها عصر ابن باديس . ترى ما هي الاوضاع العامة في العالم الاسلامي ؟

2 — أوضاع العالم الاسلامي :

كان العالم الاسلامي اثر ظهور حركة الاصلاح الديني في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الضحية الاولى للاستعمار و آثاره . فنظرا الى ما يحتويه من مصادر الثروة و الطاقة ، و الى ما له من مزايا استراتيجية في نظر المعسكرين ، و باعتباره من أسلاب الحرب العالمية ، فضلا عن دوافع الهجمة الصليبية التقليدية على الاسلام و المسلمين ، أصبحت الاقطار العربية — الاسلامية هدفا دائما للدول المستعمرة ، و منطقة صراع بين الأحلاف و الكتل (1) .

---

(1) د . طومسن ، (م . س) ، ص : 33 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و لكن على الرغم من وقوع العالم الاسلامي فريسة للاستعمار ، فان نتائج التوسع الاوربي فيه أدت الى يقظة المسلمين و طموحهم الى تحقيق معنى الوحدة الاسلامية ، ولئن كان هذا الطموح في مستوى الافكار و الاماني فانه يعتبر من أهم التطورات التي حدثت في العالم الاسلامي ، باعتبار أن هذه اليقظة هي رد فعل للاستعمار ، و أن الالتئام في "جامعة اسلامية" كان هدفه احياء مبدأ الجهاد الذى طواه نظام الخلافة خلال قرون الانحطاط .

لقد نجح الاستعمار في القضاء على الامبراطورية العثمانية ، وفي تقسيم فارس ، و احتلال شمال افريقيا ، وفي الاستيلاء على اقطار المشرق العربي ، وكانت جهود الدول الاوربية كلها مركزة للهجوم على الاسلام وأقطاره . ولكن عند نهاية الحرب العالمية الاولى كانت حركة الجامعة الاسلامية قد قويت و اتسع نطاقها ، فامتدت الى مختلف أنحاء العالم الاسلامي (1).

صحيح أن الاستعمار مزق شمل المسلمين ، واستولى على ثرواتهم ، بيد أن أساليبه في تخدير العقول لم تستطع القضاء على عقيدة التوحيد التي كان المذهب السلفي خلال تطوره وفيا للدفاع عنها وعن أصول الاسلام . فقد أحيا الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1115 ـ 1206هـ / 1703 ـ 1791م) فكرة الجهاد ، ودعا اليه فاخترقت دعوته ... عن طريق مواسم الحج ـ انحاء العالم الاسلامي فبلغت اليمن و الهند وفارس و الجزائر على يد الشيخ السنوسي (2)

ثم تطورت الفكرة السلفية في الجهاد الى دعوة جريئة الى الاصلاح الاسلامي على يد الشيخين :جمال الدين الافغاني 1254ـ1314هـ/ 1839ـ1897م) ، و محمد عبده (1266ـ1323هـ/ 1849ـ1905م) و أتباعهما (3) وكان لصيحاتهما صدى عميق في العالم الاسلامي ، وخاصة في مصر و الجزائر . وقد كانت مصر في نظر ابن باديس مرآة تعكس أوضاع العالم الاسلامي الدينية و العقلية و السياسية والاجتماعية ، ورأى أن من عدل الله و حكمته أن جعل مبعث الدعوة الاصلاحية هو مصر التي كانت مصدرا لأكثر البدع و الضلالات الاعتقادية و العملية منذ قيام دولة الفاطميين فيها حتى : ((صارت الخطة الطرقية من الخطط الاسلامية في الحكومات المصرية التي تحميها و تؤيدها ، فصارت البدع و الضلالات رسمية في نظر المسلمين ، وجاء الازهر وأهل الازهر ، الا قليلا ، على دين الدولة و هوى العامة يقرون تلك البدع و الضلالات بسكوتهم ، بل بمشاركتهم العملية ، و تأييدهم

---

(1) د . طومسن ، م . س . وانظر: احمد سويلم العمرى ، المجتمع العربي و تطوراته الاجتماعية و السياسية ، مكـ. الانجلو مصرية ، (القاهرة)، 1966م ، ص: 202 وما بعدها .

(2) احمد امين ، زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، مكـ. النهضة ، القاهرة ، 1965م ص: 21 .
ولد الشيخ محمد بن علي السنوسي بالواسطة قرب مستغانم سنة 1791م و تنقل بين المغرب و طرابلس و مكة و مصر . انظر عن ترجمته ، وعن خلفائه ، و طريقته ، و زواياه ، و نزعته الوهابية ، وجهاده ضد الكفار : تعليقات شكيب أرسلان في : حاضر العالم الاسلامي ، (م .س) م : 2 ، ص: 399 و ما بعدها .

(3) أحمد أمين ، (ن .م) ، ص: 59 ، 280 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفعلي و القولي ، و ما ينتشر عنهم من كتب و تلاميذ .)) (1) .
و نفس هذا الحكم أصدره ابن باديس على موقف الاغلبية من علماء الزيتونة بتونس ، و القرويين بالمغرب الاقصى ، و لم يستثن منهم الا القليل . (2) و هذا ما جعل ابن باديس يقرر أن الشيخ محمد عبده هو ((أول من نادى بالاصلاح الديني علما و عملا و نداء سمعه العالم الاسلامي كله . و أول من تسام بخدمته بنشرة اسلامية عالمية هو تلميذه حجة الاسلام السيد محمد رشيد رضا صاحب المنار ...)).(3)
حقا لقد اعترف الشيخ عبد الحميد بفضل السبق لاهله ، و بأن الشيخ عبده و تلميذه كانا رائدى الاصلاح الاسلامي ، و اعتبر دعوتهما بداية للتغيير الفعلي ، غير أن ابن باديس يقرر بعد ذلك للحقيقة أنه :
((لم تقم في امة اسلامية هيئة علمية منظمة تعلن الدعوة اعلانا عاما و تصمد للمقاومة غير مبالية بما يؤيد البدع و الضلالات من سلطان ديني و سلطان دنيوى — غير الامة الجزائرية ...)) (4) . و هذه الهيئة هي جمعية العلماء من الاحرار المستقلين من قيد الوظايف الحكومي . و أكد ابن باديس أن هذه الجمعية كان لها تأثير لا في الجزائر فقط بل في الشمال الافريقي كله . (5)
و مهما يكن فان الاوضاع في المغرب الاسلامي لم تكن تختلف في نوعيتها عن الاوضاع في مشرقه ، و قد وصف ابن باديس بنفسه هذه الاوضاع ، و بين مدى جهل الناس بالدين و الابتداع فيه بسبب انتشار الطرقية و انصراف العلماء عن القرآن و جمود أساليبهم في الدعوة و التذكير ، فقال :
فانظر في قطرنا أو في غير قطرنا كم تجد من بنى موضعا للصلاة ، و وضع كتبا من عنده أو مما وضعه أسلافه من قبله ، و روجها بين أتباعه ، فأقبلوا عليها و هجروا القرآن . وربما يكون بعضهم قصد بما وضع النفع فأخطأ وجهه ، اذ لانفع بما صرف عباد الله عن كتاب الله ، و انما يدعى لله بكتاب الله . . و أما هذه الخطب المحفوظة المتلوة على الاحقاب و الاجيال فما هي الا مظهر من مظهر (6) تصورنا و جمودنا ...)) (7) .
بهذه النظرة النقدية تأمل ابن باديس واقع المسلمين ، و ما آلت اليه حياتهم و قد بين البواعث لانتهاجه خطة الاصلاح الديني ، و وصف الاوضاع العامة في عهده فقال : ((رأينا كما يرى كل مبصر ما نحن عليه معشر المسلمين من انحطاط في الخلق ، و فساد في العقيدة ، و جمود في الفكر ، و

---

(1) و (2) الشهاب ، ج 11 ، م 12 ، (ذو الحجة 1354 هـ / مارس 1936 م) ، ص : 646 .
(3) ن م . (4) الشهاب ، (م س) ، ص : 647 . وانظر : آثاره ، ج 3 ، ص : 66 — 67 .
(5) ن م . و انظر في هذا البحث الفصل الخاص بجمعية العلماء .
(6) كذا في الشهاب . و الصواب الذى يقتضيه السياق : ((مظهر من مظاهر)) .
(7) الشهاب ج 3 ، م 8 ، (ف ذى القعدة 1350 هـ / مارس 1932 م) ، ص : 139 . و انظر : آثاره ، ج 2 ، ص : 410 — 418 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

قعود عن العمل ، وانحلال في الوحدة ، وتماكس في الوجهة ، وافتراق في السير ، حتى خارت النفوس القوية ، وفترت العزائم المتقدة ، وماتت الهمم الوثابة ، ودفنت الآمال في صدور الرجال ، واستولى القنوط القاتل واليأس المميت ، فأحاطت بنا الويلات من كل جهة ، وانصبت علينا المصائب من كل جانب .)) (1)

وعلى اية حال فان ابن باديس نفذ بصفاء ذهنه الى واقع المسلمين ، وشخص أمراضهم ، وربط واقع الجزائر بالاوضاع العامة في العالم الاسلامي فألف رجعه في هذا الاطار .

وقد تعمدنا ايراد هذه النصوص لابن باديس بقصد تركه يقدم لنا بنفسه وجهة نظره في الاوضاع التي كان عليها المجتمع الاسلامي ، وهي رؤية تعبر عن نوع من العوامل التي دفعته الى القيام بالحركة الاصلاحية . فقد أدرك ابن باديس أبعاد السياسة الاستعمارية وخطرها على مستقبل الاسلام وأوطانه ، مما جعله يستنهض علماء الاسلام ، ويوجب عليهم القيام بواجب العمل الوطني لارشاد الامة واصلاح حالها ، وصرخ في وجوههم بضرورة عدم الفصل بين الدين وشؤون الحياة ، على أساس أن الربط بين الدين والسياسة والعلم والاخلاق انما هو من أصول الاسلام ، ولا ينهض أحدها الا بنهوض الاخر (2) ، وهو رد فعل ضد الجامدين والمتخاذلين ممن طالبوا بعدم التدخل في السياسة لتناقضاتها المديدة مع مبادىء البديسن في اعتقادهم . وهي فكرة أشاعها رجال الاستعمار بهدف الهاء المسلمين عن واقعهم ، وتجريد الاسلام من محتواه السياسي والاجتماعي ، الامر الذى جعل ابن باديس يتنبه لهذه المسألة ، ويتوغل في العمل السياسي ، على غير ما هو معهود في العلماء المتأخرين .

ونخلص من ذلك الى أن منهج الاصلاح السلفي الذى اتبعه ابن باديس ، ودعا الى اعتماده في فهم أصول الاسلام ، للتحصن ضد الهجمة الاستعمارية لم تكن له دلالات دينية فحسب ، بل كانت له أيضا أهداف سياسية ، واجتماعية ، وثقافية ، كما سنرى في الفقرات القادمة .

---

(1) آثاره ، ج 3 ، ص : 24 – 25 .

(2) خصصنا لاصول السياسة عند ابن باديس فصلا مستقلا في الباب الثاني ومع أن "أصول السياسة" تدخل في اطار آرائه النظرية (ونحن في هذا البحث تناولنا فقط حركته التربوية) ، فقد أدرجنا هذا الفصل هنا لاعتقادنا أنه يوضح كثيرا من الجوانب الهامة في حركة ابن باديس الاصلاحية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

3 ـ الاوضاع في المغرب العربي :

كانت أقطار المغرب الاسلامي في أطوار تاريخها ميدانا للصراع بين الشرق و الغرب ، بدءا من قرطاجة و روما ، الى الهجمة الصليبية ، و انتهاء بمحنة الاستعمار الحديث . فقد استولت اسبانيا على أجزاء من المغرب الاقصى ، و استولت فرنسا على الجزائر في 1830م ، وعلى تونس في عام 1881م وعلى باقي المغرب الاقصى في سنة 1912م ، و ايطاليا على ليبيا سنة 1912م.(1) وبذلك أصبح هذا الجزء من العالم الاسلامي مستعمرة اوربية تعتبر نموذجا للتوسع العسكرى ، و الاقتصادى، و الثقافي .

و مع أن بلدان المغرب لم تكن تخلو خلال عهود الاستعمار من أبطال المقاومة ، و من مراكز الثقافة التي كانت بمثابة قلاع ضد الغزاة ، كالقيروان ، و تلمسان ، و بجاية ، وفاس ، فان توالي النكبات عليها أضعفها و أنهكها حتى صارت نهبا للطامعين .

لقد مارس الاستعمار الحديث في بلدان المغرب سياسة القوة و الاستغلال ، و كانت هذه السياسة ذات طابع عنصرى حاقد تهدف الى ابادة شعوبها ، و الى القضاء على مقومات شخصيتها العربية ـ الاسلامية . وكما ذكر أحد كتاب الشهاب ، فان أول ما استهدفه الاستعمار في بلاد المغرب هو تطبيق سياسة نبذ العادات و التقاليد العريقة ، و سلب ثرواته ، و تفقير شعبه و تجهيله ، و هي خطة ترمي الى تفكيك الكيان الاجتماعي ، و هدم مقومات الشخصية القومية ، من دين و لغة و ثقافة و أخلاق و عزة وطنية . (2)

و لتحقيق ذلك طبق الاستعمار طرقا و أساليب متعددة ، منها عزل بلاد المغرب عن باقي العالم الاسلامي ، و قطع أسباب الاتصال به ، و تشديد الرقابة على عرب المشرق الزائرين ، و محاولة قطع الصلة بين الحاضر و الماضي . و من أهم أساليبه في ذلك و أبرزها سياسة الفرنسة و التنصير ، و محاربة اللغة العربية و تشويهها و مطاردة أهلها ، و احياء النعرات الجهوية و اللهجات المحلية ، و الطعن في الاسلام و المسلمين ، و تشجيع كل ثقافة أجنبية تخدم أغراض الاستعمار ، و تسيء الى الثقافة الاسلامية . (3)

و في هذا الاطار وظف الاستعمار لفيفا من المستشرقين المتخصصين في تاريخ الاسلام و المسلمين ، ممن غلبت عليهم نوازع صليبية تندرج في سياق النزعة الاستعمارية فحركت هذه النوازع السلطة لتكوين بعثات من هؤلاء لدراسة الاسلام و التراث الشعبي ، و تقييمه حسب ما يوافق أغراضها ، من وجهات نظر دينية ، و سيكولوجية ، و اجتماعية ، و قانونية ، بمناهج تبدو موضوعية و لكنها في حقيقتها تخدم أغراضا استعمارية واضحة . (4)

٣٢٥٨٢٤

---

(1) الشهاب ، ج 3 ، م13 ، (ربيع الاول 1356هـ/ماى 1937م). ، ص : 134 ـ 136 .
(2) و (3) ن.م. ، ص : 137 .
(4) يمكن ادراج أعمال ج .ديبارميه J.DEsparmet ، و ماصينيون L.MassiGnon ، و ألفريد بيل ، A. Bel و أمثالهم في هذا الاطار .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و لتسهيل عملية الفرنسة فتحت السلطة أبواب التجنيس و الادماج بهدف القضاء على الشخصية الوطنية ، و أثارت النعرات الطائفية ، و النزعات الصوفية المتطرفة لتشويه عقيدة الاسلام ، و كانت السياسة الفرنسية في بلدان المغرب قائمة على مبدأ "فرّق تسد" (1) . و ليس الاحتفال المئوى بمرور قرن على احتلال الجزائر ، و الظهير البربرى (القاضي باتباع العرف البربرى كبديل للتقاضي بالشريعة الاسلامية ، و هو الذى طبّق في مراكش و في منطقة القبائل بالجزائر) ، و ما عقد المؤتمر الافخاريستي بتونس احتفالا بمرور خمسين عاما على احتلالها - إلا جزءا من ترجمة عملية لهذه الخطة (2)
و باختصار فان الأوضاع في أقطار المغرب العربي أثناء الاحتلال كانت متردية و متشابهة (3) و لإعطاء صورة أوضح عن هذه الأوضاع فاننا نقتصر على الجزائر باعتبارها موضوع بحثنا ، و لكننا لن نهمل ربط الأحداث و العلاقات بين هذه الأقطار كلما سنحت لنا الفرصة .

4 - الأوضاع في الجزائر المستعمرة :

تعتبر ظاهرة الاستعمار الاستيطاني كارثة تاريخية حلّت بالجزائر سنة 1830م (1246هـ) ، حيث تدهور كل شئ فيها بعد الاحتلال ، و أصبحت على حافة الهاوية . لقد كان مخطّط الاستعمار السياسي و التربوى يخدم في الأساس أهدافه الاقتصادية ، و كان كلّ جانب منه هدفا في ذاته و نتيجة لغيره . و لئن كان الدافع الاقتصادى هو المحرّك الاوّل لكلّ نشاط استعمارى ، فان الدوافع الأخرى لا تقلّ أهمية ؛ إذ كانت كلّها تخدم مصالح المستعمرين ، و قد كوّن التوسع العسكرى و الاقتصادى و الثقافى في الجزائر المستعمرة أوضاعا اجتماعية مزرية و مخلّة بكرامة الإنسان ، مما أدى الى تفكيك العلاقات الاجتماعية ، و تمزيق شمل الجماعات و الأسر و الافراد . و كان من مقتضيات هذه السياسة في الاستغلال و الاستثمار اللّجوء الى أية وسيلة أو أسلوب يضمن استنزاف الثروات و المواد الأولية ، حتّى و لو أدى الأمر الى هدر كلّ القيم الانسانية النبيلة .

---

(1) ذكر المؤرخ التونسي عثمان الكعاك أن هدف الكتاب الفرنسيين من اعتبارهم البربر من جنس الغاليين هو عزلهم عن العرب تمهيدا لفرنستهم ، و هو من باب فرّق تسد . (انظر له : مراكز الثقافة في بلاد المغرب من القرن 16 الى ق 19م ، معهد الدراسات العربية ، القاهرة ، 1958م ، ص : 6 .

(2) أجرون في المصدر اللاحق ، ص : 66 . (3) راجع : علّال الفاسي ، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ، ط1 ، القاهرة ، 1368هـ/1948م ، ص : 71 ، 161 ، 164 . و انظر : جوليان ، افريقيا الشمالية تسير ، تر . المنجي سليم و آخرون ، تونس ، 1396هـ/1976م ، ص : 41 ، 169 ، 245 . و انظر الاصل الفرنسي للكتاب : L'Afrique du Nord en Marche, Paris, Julliard, 1952.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نعم يصعب الفصل موضوعيا بين مختلف الاوضاع الجزائرية المتداخلة في المعهد الاستعماري ، بيد أن ذلك لم يمنعنا من عزلها بهدف وصفها و تحليلها تحليلا يتيح لنا تكوين تصور عن تلك الظروف القاسية و القاتمة التي عاش فيها الشيخ عبد الحميد بن باديس .

أ ـ الاوضاع السياسية :

كان النظام السياسي في الجزائر المستعمرة يتطور تطورا ارتجاعيا غير مساير للنظم الديموقراطية ، ولا حتى لنموذج الديموقراطية بالمفهوم الرأسمالي الذى كان يفخر به الفرنسيون في الجزائر .

فقد أشار أحد كتاب الشهاب (منن غير امضاء) الى النزعات الارستقراطية التي كانت توجه السياسة الفرنسية بالجزائر ، و ذكر أن هذه النزعات جعلت الوضع أشبه بميزان حرارة الطقس المتقلب ، فبينما تراه تحت الصفر سرعان ما يرتفع الى الدرجة القصوى (1) ، مما يؤكد عدم استقرار الاوضاع السياسية ، و يدل على أن الجزائر أصبحت ميدانا لتناقضات الصراع بين القوى السياسية التي كانت تتحكم فيها ، و أصبحت أرضا بكرا لتجارب أصحاب الشركات التجارية ورؤوس الاموال .

و قد تعرض ش . أ . جوليان للحالة السياسية في الجزائر المستعمرة و سجل التناقضات الحادة بين مصالح المعمرين و العسكريين و رجال الحكومة من ذوى النفوذ السياسي و الاقتصادي ، و أشار الى الجدال الذى دار بينهم حول ما اذا كان من الافضل جعل الجزائر مستعمرة أو امتدادا لفرنسا ، و الى تعسف المعمرين المستوطنين في آرائهم الادماجية او الاستقلالية عن الوطن الام (فرنسا) ، و قرر جوليان أن هذا الصراع لم تكن تحكمه مبادئ و انما كانت تحركه المصالح المتناقضة ، مما جعل طبيعة العلاقات بين العنصرين الاسلامي و الاوربي في الجزائر قائمة على العنصرية الاجتماعية و السياسية و على التسلط و الاستبداد حتى أن المستوطنين كانوا يعارضون كل اصلاح في صالح السكان الاصليين . (2)

و من هنا فقد أدى تضارب المصالح و استبداد السلطة الى تشتيت المجتمع و قهر الجزائريين الذين كان يطلق عليهم اسم " الاهالي indigènes" ، مع ما كان يتضمنه هذا الاسم من معاني الفقر و الجهل و الحقد و الازدراء ، تمييزا لهم عن العنصر الاوربي صاحب الامتياز في كل شيء ، مما جعل العلاقة بين الجانبين دائما متأزمة ، و الفارق في الحرية و الحقوق كبيرا ، و جعل الصراع المرير بينهما عديم التكافؤ .

و كدليل على الجو الخانق يكفي أن نشير الى محاولات الغاء فكرة العدالة و طمسها في الاذهان و محاولة تصفية العمل بالشريعة الاسلامية (وثيقة 1905م) ، و استبدالها بـ (قانون الانديجينا ـ Code de L'indigènat)) الذى صدر في 1874م و استمر العمل به الى غاية 1937م ،

(1) الشهاب ، ج 1 ، م 5 ، (غ . رمضان 1347هـ/فيفرى 1929م) ، ص : 20 .
(2) ش . أ . جوليان ، م . س . ص : 41 ـ 43 ، 56 ـ 58 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و هو قانون يعبر عن سياسة القهر و الاخضاع، و يتضمّن تطبيقه مجموعة أحكام جائرة تهدف الى تطويق الأهالي و خنق حرياتهم . و كان يخوّل للسلطة المدنيةشرعية التصرّف المطلق في شؤونهم بقصد إجبارهم على الخضوع، و ذلك مقابل تمتّع الأوربيين بكلّ أنواع الحريات التي تقرّرت في فرنسا منذ قيام النظام الجمهوري الديموقراطي فيها . (1) و قد مارست السلطة التأديبية في الجزائر مهامها دون مراقبة و خاصة في البلديات المختلطة التي كان المعمّرون غالبا هم شيوخها ،فكان الأهالي لمحاكمات جائرة من غير حقّ في الاستئناف حتى سنة 1914م ،ولاعتقالات و مضايقات مستمّرة و لضرائب و عقوبات فردية و جماعية ، و كانوا مراقبين في تحركاتهم خارج دوّارهم "مما دعا المؤرخ أجرون الى القول إن هذه الأحكام التي تضمّنها قانون الاندجينا كانت قد وضعت لقهر العبيد السود (2)

و ورد في الشهاب أن إلغاء حريات الأهالي بلغحدّ منع التنقّل الى فرنسا و هي الوطن الأم في زعم المستعمرين — إلابرخصة مشروطة بشروط فادحة ،خوفا من اتصال العمّال بالوطنيين التونسيين و المغاربة. هذا في نطاق "الوطن الأم" ، فكيف بمن يحاول الاتّصال بغيره ؟!

و قد عبّر محرّر الشهاب عن مدى تأزم الأوضاع السياسية بالجزائر فقال : ((إن السياسةالجزائرية مشكل غير ممكن الحلّ ،لا لتشعبها و اتساع مداها ،بل لتصادم بعضها ببعض.)) . (3) وبقطع النظر عن لهجة اليأس في هذا القول فانه يؤكد حقيقة سياسية هي التناقض و الصراع بين نزعات المعمّرين فيما بينهم من جهة، و هي نزعات تعبّرعن الجشع و الانانية، و فيما بين هؤلاء و المسلمين من جهة ثانية .ومهماكان اختلاف المصالح بين المعمرين فانهم متفقون على احتواء الأهالي و اضطهادهم ليسهل استغلالهم و ليتم إبعادهم عن المشاركة في الحياة السياسية . (4)

أما سياسة التمثيل النيابي (5) التي كانت توهم بالمساواة بين المسلمين والاوربيين في الحقوق المدنية و في أنواع الحريات السياسة ،فضلا عن الايهام بالمساواة في البرلمان

---

(1) تحقق ضمان الحريات الأساسية في فرنسافي عهد الجمهورية الثالثة ، و بقوانين 1881م ، و قوانين 1901م . راجع : J. Isaac,Histoire Contemporaine (1815_1920), Lib. Hachette, Paris, 1923,P:76.

(2)Ch.R. Agéron,Histoire de L'Algerie Contemporaine,1830_1970, (coll.quesais_je?,no:400),Paris,1970,P:57,63.

(3) و (4) الشهاب ، (م.س.) ،ص : 23 — 24 .

(5) ذكر شارل أجرون في المصدر السابق أن التمثيل النيابي للمسلمين في الجزائر كان رمزيا مزيفا و محدودا ، وكان خاضعا لاعتبارات الولاء للسلطة الفرنسية ، و لمقاييس اختيار دقيقة للنواب الجزائريين .

و قد أورد فرحات عباس كثيرا من شهادات الأوربيين و أقوالهم عن واقع الجزائر المستعمرة ، و عن أخلاق المعمّرين و أساليبهم في التعامل مع الأهالي . (ليل الاستعمار ،(م.س)، و ص : 73 — 74 ، 89 ، 92 . و عن الحياة السياسية و أوضاع الأهالي فيما بين الحربين انظر : M.Kaddache,la vie politique à Alger du 1919 à1939,S.N.E.D.Alger, 1970, P:37,43.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفرنسي ، فقد كانت في الحقيقة سلاحا انتقاميا يهدف الى طمس مميزات المجتمع الجزائري ، وأسلوبا سياسيا يرمي الي الهاء المتنورين من الاهالي و تهميش نشاطهم ، بل الي التحايل عليهم لتمرير الوعود الاصلاحية التى كانت تعلنها السلطة عند ما يشتد غضب الشعب عليها .

و من غرائب السياسة الفرنسية بالجزائر أن قانون 14 جويلية 1896م اعتبر المسلم الجزائرى فرنسيا كما هو مقتضى سياسة التجنيس و الادماج ، بيد أن ذلك كان في المستوى النظرى الدعائي فقط ، أما عمليا فان هذا القانون لم يطبق أبدا نظرا الى عقدة التعالي لدى المعمرين و عدم استعدادهم لقبول مبدا المساواة مع الاهالي ، حتى و لو كان الاهلي من المتجنسين و برهن عن صدق اندماجه في فرنسا ، مما يؤكد أن الجزائري لم يكن يتمتع باى نوع من الحقوق ، وأن السياسة الفرنسية في الجزائر كانت تتحكم فيها نوازع العنصرية و الاستبداد . (1)

و مع أن اليهود كانوا في نظر الفرنسيين "أهالي" منحطين و ينظرون اليهم بعين الاحتقار و الاهانة ، فان قرار كريميو الصادر سنة 1870م منح يهود الجزائر صفة "المواطنين" و حق الانتخاب . و فشل غلاة العنصريين في الغائه رغم معارضة الراى العام أيضا لهذا القرار . أما المسلمون فقد إستمر اقصاؤهم عن السياسة . مما جعل اندرى جوليان يذكر أن هذا القرار كان من أسباب قيام ثورة 1871م و ان لم تكن له اية صلة بها . (2)

و رغم معارضة اليساريين للمعمرين و مطالبتهم باصلاح شأن الاهالي و منحهم تعويضا مقابل التجنيد الاجبارى الذى فرض عليهم سنة 1912م ، فان ذلك لم يسفر عن نتيجة و لم يؤد الى تغيير الواقع السياسي . و مع أن قانون 4 فيفرى 1914م يعتبر اهم قانون صدر قبل 1947م ، حيث سهل الدخول في المواطنة الفرنسية و المشاركة في انتخاب المجالس البلدية ، فان أعضاء المجالس العمالية و النيابية و البرلمانيين و رجال القانون ناصروا جميعا حملات ولاة العمالات الثلاث (قسنطينة ، و الجزائر ، و وهران) ضد الاهالي ، بدعوى أن الاهلي غير صالح للمسؤولية السياسية ، و بدعوى عجزه و جهله و عدم انضباطه في العمل ، مما يجعل كل اصلاح لحالهم عديم الجدوى . (3)

و ليست هذه الحقائق السابقة الا امثلة و ملامح عامة للاوضاع السياسية المتردية في ظل الاستعمار و هي في الواقع خلفية تاريخية و دوافع قوية لانبعاث الحركة الوطنية الجزائرية عامة ، و الحركة الاصلاحية بصفة خاصة .

ب - الاوضاع الاقتصادية : (4)

كان طابع الاقتصاد في الجزائر المستعمرة يقوم أساسا على الفلاحة و استغلال الثروات الطبيعية

(1) انظر التقرير الذى قدمه 4 نواب جزائريين الي الحكومة الفرنسية في 10 أفريل 1891م ، و نشرته الشهاب في : ج 2 ، م 13 (غ صفر 1356هـ / ابريل 1937م) ، ص: 65 وما بعدها .
(2) و (3) أ. جوليان ، افريقيا الشمالية ، ص : 45 ، 49 ، 50 .
(4) راجع عن الحالة الاقتصادية بالجزائر في العهد العثماني : أ. سعد الله ، تاريخ الجزائر الحديث - بداية الاحتلال ، معهد الدراسات العربية ، مط. الجبلاوى ، القاهرة ، 1970م ، ص: 145 و ما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وعلى احتكار مصادر العمل ووسائل الانتاج . ولم يكن يمثل الجزائريون في هذا النظام الاقتصادي أي دور سوى أنهم كانوا مصدرا لا ينضب لليد العاملة الرخيصة .

وكما أشرنا سابقا فان هذا الاقتصاد كان كله يخدم مصالح المستعمرين الذين استولوا على الاراضي الخصبة ، ووجهوا الفلاحة لتنمية رؤوس أموالهم ، فاهتموا أساسا بالزراعات الهامشية كالكروم التي كانت تدر عليهم أرباحا طائلة على حساب الزراعات الاصلية كالقمح الذي هو الغذاء الرئيسي للجزائريين .

ويعطينا أحد الاقتصاديين الجزائريين وهو عبد اللطيف بن أشنهو الذي اهتم بالتنمية الاقتصادية والتراكم الراسمالي بالجزائر المستعمرة ــ صورة دقيقة عن طبيعة وخصائص النظام الفلاحي فيها ، وقد تناول بمنهج التحليل الاقتصادي نمط الانتاج وقواه ، ووسائله ، وعلاقاته الاجتماعية بتشكيلتها الراسمالية وبتعديلاتها البنيوية في صيرورتها التاريخية ، واعتمادا على التقديرات الكمية أوضح الباحث أشكال وآليات التراكم الراسمالي ونموه ، كالملكية الاقطاعية ، والضرائب ، والصراع الطبقي والاحتكار وسياسة العمل والتشغيل والاجور والاسواق والاسعار والدخل ونظام التمويل ، ونوع المنتجات الزراعية والصناعية . وانتهى من كل ذلك الى أن ((سمات التنمية الراسمالية أثناء فترة الاستعمار أدت الى خلق اقتصاد ذي "انتاجية خارجية" من جهة ، ومن جهة اخرى الى مستوى منخفض جدا لانتاجية العمل الاجتماعي الداخلي .)) . (1)

وفيما عدا تحويل بعض المواد الفلاحية الاستهلاكية فان الصناعة كانت تقريبا منعدمة . أما المواد الاولية للصناعة فكانت توجه رأسا الى فرنسا .

ولاخذ فكرة عن الوضعية الفلاحية والاراضي التي استولى عليها المعمرون في اطار سياسة الاستعمار والاستيطان نورد وجهة نظر اوربية معتمدة على احصائيات مأخوذة من مصادر موثوق بها ،

---

(1) عبد اللطيف بن أشنهو ، تكون التخلف في الجزائر (محاولة لدراسة حدود التنمية الراسمالية في الجزائر بين عامي 1830 ــ 1962) ، تر . نخبة من الاساتذة ، مراجعة عبد السلام شحاذة ، تدقيق واشراف محمد يحي ربيع ، (ش . و . ن . ت .) ، الجزائر ، 1979م . انظر مثلا : ص: 129 ، 495 . وبتحليل عقلاني استنتج الباحث من الخصائص الاساسية لنمو النظام الراسمالي بالجزائر المستعمرة الاتجاهات البارزة والحتميات التي ورثتها الجزائر المستقلة ، ومازالت تؤثر في حركة تنميتها الاقتصادية . وعن نفس الموضوع انظر :

Ahmed Henni, La Colonisation Agraire et le sous Developpement en Algerie, (s.N.E.D.), Alger, 1982, Ch. 9; P: 205.

ونشير الى أن المراجع التي تناولت أوضاع الجزائر السياسية والاقتصادية في العهد الاستعماري كثيرة ومتنوعة ، تتعذر الاحاطة بها في هذا المدخل الى البحث .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فقد ذكر رونيه جاليسو أن الهجرة الأوربية إلى الجزائر كانت تتزايد باستمرار منذ الاحتلال ، بتشجيع و تمويل من السلطة التي كان همها هو تثبيت دعائم الوجود الفرنسي في الجزائر عن طريق الاستيطان ، و ذلك بزحزحة الأهالي عن أراضيهم و تعميرها بالأوربيين و إنشاء المستوطنات في الملكيات الخاصة و الأراضي العامة . ففي سنة 1833م صادرت الدولة المستعمرة أراضي العروش و الاوقاف . و في 1845م لجأت إلى الأسلوب العسكري للاستيلاء بالقوة على الأراضي الخاصة . و قد عرف الإستعمار العقاري تطورا ملحوظا إلى غاية 1848م ، و في عام 1870 منحت الحكومة الجنسية الفرنسية لليهود المقيمين بالجزائر ، و كانوا يقاربون الثلاثين ألفا ، مما زاد النظام الاقتصادي تعقيدا . أما في سنة 1881م فقد تباطأ الاستيطان الرسمي ، و عوض بالاستيطان الحر الذي أنشأ حقول استثمار جديد بمساعدة الدولة في التجهيز و التعمير و القروض . و بعد سنة 1900م تضاعف منح الأراضي و الإقطاعيات المجانية للمعمرين (مرسوم 1904م) . و امتد العقار الاستعماري إلى أراضي البور بهدف استصلاحها لتوسيع الاستيطان . و في سنة 1920م تواصلت زراعة الكروم ، و ظهرت فلاحة الخضر و البقول . (1)

و يلاحظ أن الاستعمار الاستيطاني أثناء الأزمة السياسية و الاقتصادية سنة 1930م كان محميا من قبل السلطة العامة ، الأمر الذي مكن المعمرين من توسيع نفوذهم حتى الأربعينات .

و اذا اخذنا بعين الاعتبار نوعية الاراضي المستغلة تأكد لنا أهمية العقار الذي استولى عليه المعمرون ، و هو ما كان يقدر بـ 23% من الأراضي الصالحة للزراعة (19 مليون هكتار) ، و 40% من الاراضي المزروعة فعلا . (2)

و اعتمادا على إحصاء 1954م فإن عدد سكان الجزائر اذ ذاك بلغ تسعة ملايين من المسلمين و الاوربيين و اليهود . (3) و هي تركيبة اجتماعية تدل على تعقد الأوضاع الاقتصادية في الجزائر المستعمرة ، و مدى تاثيرها على الفلاحين المسلمين في ظل السياسة الأهلية . (4)

---

(1) , (2) R.Gallissot, L'Économie de L'AfriQue du nord,(coll,que sais_je?,n°965.),Paris ,1969, P: 27_28.

(3) قدر المسلمون حسب الاحصاء المذكور بـ 7.720.000 نسمة ، اى بنسبة 88.7% من مجموع السكان . وقدر الاوربيون بـ 840.000 نسمة وأغلبهم فرنسيون . اما اليهود فقدروا بـ 120.000 نسمة (عبد الرحمن زكي ، المسلمون في العالم ، ج 1 ، افريقيا الاسلامية ، القاهرة ، 1958م ، ص : 109 _ 110 .) .

و حسب ما ذكر جاليسو في المصدر السابق (ص: 28.) ، فان عدد الاوربيين في 1954م بلغ 3.028.000 نسمة . و مهما يكن الاختلاف حول عدد السكان الاصليين و الاوربيين ، فان الاوضاع الاقتصادية في الجزائر كانت كلها في صالح المستعمرين .

(4)DJilali Sari, le désartre demographique,(S.N.E.D.),Alger,1982, P:171.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لقد كان المجتمع الجزائري عاجزا عن مسايرة تطور الاستعمار و مقاومته ، فالاطار الاجتماعية قد انحلت و الهياكل الاقتصادية التقليدية تفككت ، و الاسر الكبيرة انهارت تحت ضربات الامبراطورية الثانية ، و بدات منذ سنة 1870م تفقد سلطتها و نفوذها ، (1) و الارستقراطية قد افتقرت و أفلست و قضي عليها نهائيا . كما ان فئات من ذوى المكانة الاجتماعية كالمتعلمين و القضاة و التجار الكبار قد اختفت تحت ضربات الاستعمار . (2)

و قد اكد مالك بن نبي هذه الحقيقة و وصف مأساة الجزائر الاقتصادية في عهد الاحتلال فقال ::(3)

((كان التمزق الاقتصادى يتتابع بأثره المزدوج ، جاعلا الملكية تنتقل من الايدى الجزائرية الى الايدى اليهودية و الاوروبية من جهة ، ومن أيدى "بورجوازجية" و راثيـــة الى ايدى "بورجوازية" تجاريـة من جهة أخرى . وان كل ذلك مقولا في هذه الصورة النظرية لا يترجم كل المأساة الانسانية لتلك الفترة .)) .

أما الفلاحون فقد كانوا ضحية السياسة الاهلية ، حيث أنهكتهم الضرائب ، و أجبرت الفقراء منهم على بيع أراضيهم للمعمرين ، فتضاءل المردود الفلاحي بالقياس الى ما ينتجه الاوربيون . و بعد أن كان الفلاح الجزائرى يشتغل بملكيته في زراعة الحبوب و تربية المواشي أصبح "خماسا" في أملاك المعمرين يشتغل في فلاحة الكروم بأجر زهيد لا يعادل قيمة جهده . و بذلك تم تحويل الفلاحين المنتجين الى عمال كادحين . حتى المزارعين الذين استطاعوا البقاء و التحدى كانوا عرضة لفترات المجاعة و القحط و الجفاف، كمـا حدث ذلك في سنوات 1893م ، 1897م ، 1920م ، مع ماكان يتبع ذلك من أوبئة كالكوليرا و التيفوئيد مما كان يضاعف من تعاسة السكان الاصلييـن . (4)

و اذا أضفنا الى ذلك عامل التسارع الديموغرافي (5) و قلة الامكانيات ، و انعدام الموارد الاقتصادية ، و استهتار المعمرين ، فضلا عن ضغوط السياسة الرسمية و تجاهلها لاوضاع الاهالـي ــ اكتملت لدينا الصورة

---

(1) عن دور الاقطاعية المحلية و الاسر الكبيرة في مقاومة الاستعمار ، انظر : Mostefa Lacheraft L'AlGerie, Nation et Société,2 éme Edt.(S.N.E.D.), Alger,1978,P:47_6

(2) , (4) Agéron, P:57 ,60_ 61.

(3) مالك بن نبي ، مذكرات شاهد القرن ، ص : 196 ــ 197 .

(5) ذكر أجرون أن المسلمين الجزائريين قد تضاعف عددهم خلال سبعين عاما . (م . س . ص : 62) . و يلاحظ أن المؤرخين و الكتاب مختلفون في تقدير أوضاع الجزائر المستعمرة بالارقام و الاحصائيات ، باختلاف مصادرهم و أغراضهم .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عن الوضع الاقتصادي الذي كان يعاني منه الجزائريون في المدن والارياف ، من فقر وبؤس وحرمان واضطهاد وهامشية في مجالات العمل والانتاج وعائداته .

لقد كانت سياسة الاستعمار بالجزائر قائمة على مبادئ الاقتصاد الحر ، حيث ان الربح هو المقياس الذي تقاس به المواقف والاعمال تجاه الاهالي . وبما ان مصالح الاحتكاريين من أصحاب رؤوس الاموال كانت تقتضي تدمير الاقتصاد المحلي ، فان هؤلاء لم يكونوا يترددون في اعتماد أي أسلوب لتحقيق أرباح مضاعفة ، حتى ولو أدى ذلك الى تدمير صغار المعمرين أيضا .

وهذا ما يفسر لنا الاسباب فيما كشفته مجلة "الشهاب" من تواطؤ الحكومة الفرنسية مع كبار الرأسماليين وافتعال الازمات الاقتصادية لقتل صغار المنتجين واتلاف محاصيلهم ، كما حدث ذلك في سنة 1935م حيث أوعزت الحكومة الى كبار المحتكرين باخفاء القمح واتلافه حتى يكسد انتاج الاهالي منه وتتم محاصرتهم اقتصاديا ، وبالتالي اضعافهم سياسيا .

لقد أمن المحتكرون من أصحاب المطاحن سطوة الحكومة ، وجروا وراء الربح السريع فاشتروا القمح الاجنبي من الحكومة ، وهو قمح لين كانت تستورده من كندا والارجنتين بنصف سعر القمح الجزائري الصلب عند الوصول ، وأجبروا الشعب على استهلاك القمح المستورد وشراء خبزه بسعر القمح الجزائري المرتفع الثمن ، وبذلك حققوا أرباحا خيالية .

وطبقا لقانون العرض والطلب في السوق الرأسمالية ، كثر الطلب على القمح اللين الرخيص ، وترتب عن ذلك انخفاض الطلب على القمح الصلب ، فانخفضت أسعاره آليا ، وأجبر الفلاحون الجزائريون على خزنه وتكديسه في المطامير ، ولم يجد هؤلاء من يشتريه . (1) وبذلك تمت المحافظة على مصالح المعمرين وتحقق برنامج الحكومة الرامي الى تدمير الاقتصاد الاهلي وابخاس جهود الفلاحين ومنتجاتهم وليمت "الاهلي" جوعا كما قال محرر الشهاب . (2)

والواقع ان مثل هذه الازمة كان متكررا ، فبعد أزمة القمح اختلقت الحكومة أزمة أخرى في ميدان الكروم ، فأصدرت قانونا يقضي بقلع 150 هكتارا منها بصفة اجبارية ، بدعوى تخفيف المحصول لرواج سوق الخمر وارتفاع سعرها . وكانت نتيجة ذلك نقص خمسين مليونا من مدخول الميزانية العامة ، وتعطيل مئتي ألف عامل مسلم . وقد لخص محرر الشهاب نتائج العملية وأهداف هذه السياسة الاقتصادية تجاه الاهالي فقال : ((. . فاذا علمنا أن النظام الاستعماري الذي اتبعته فرنسا منذ قرن ونيف بهذه البلاد قد جعل أربعة أخماس المسلمين عملة يوميين عند المستعمر تبين لنا مقدار فداحة هذا الخطب اذ كان نحو المئتي الف منهم سينضمون الى جيش العاطلين وتغدو الجزائر بهم وبأمثالهم "مملكة المتسولين" .)) . (3)

---

(1) و (2) الشهاب ، ج 6 ، م11 ، (غ. جمادى الثانية 1354هـ/سبتمبر 1935م) ص : 376 — 381 . (3) ن . م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و يستنتج مما تقدم أن تدهور الأوضاع الاقتصادية في الجزائر بنتيجة لنظام التراكم الرأسمالي لم يكن يخفى عن صاحب الشهاب و رفاقه . و مما يؤكد شعور ابن باديس بمسأساة الجزائر الاقتصادية ، و بمحنة عمال الأرض الكاد حين نشره في الشهاب مثل هذه البحوث و التحقيقات الاقتصادية التي تهدف الى اطلاع الرأى العام على الواقع الاقتصادى ، و إلى فضح النظام الاستعمارى المتعفن . و من غير شك فان هذا الاسلوب الصحافي سيوقظ الحس الوطني في الجماهير و يدفعها الى الشعور بمأساتها ، و ذلك أول الشروط لرفض الاستعمار و الثورة عليه .

لقد رد ابن باديس على أسلوب الادارة في حملاتها الدعائية التي كانت توزع فيها كميات من الدقيق على المعوزين ، و نبه الى خطأ تقديرها لحقيقة المسلمين الجزائريين ، و اعتقادها أن سياسة التفقير يمكن أن تخرس الجائعين اذا ملئت بطونهم . و صور في مقاله "ليس الخبز كل ما نريد " (1) ، حالة الفقر و الجهل التي كان يعاني منها الشعب ، و فضح البذخ و الترف الذى كان ينعم فيه المعمرون على حساب الاهالي ، و بين الفارق الكبير بين الفئات الجزائرية المسحوقة و حياة البورجوازية الاوربية المحتكرة لكل مصادر الرزق و الحياة ، و قد أشار ابن باديس الى أن هذه الاوضاع قد تدفع بالشعب الى الثورة فقال :

((ليس الخبز كل ما نريد — نحن المسلمين — ربينا تربية اسلامية على ألفة الجوع و التقلل من الاكل و الاقتصار على قدر الحاجة . . . و نعتقد أن الرجل لا يهلك عن نصف قوته . . . . بهذه التربية استطعنا أن نبقى و نعيش في مثل ما عليه حالة معظم الامة الجزائرية من الفاقة و العوز و الجوع و المسغبة ، بينما هي تنظر الى ما ينعم فيه غيرها من النعمة و الرخاء ، مما لو أصاب أمة أخرى لاجتاحها و أفناها ، و لأثارها و دفعها الى موارد العذاب و الردى .)) . (2)

و لما كان ابن باديس يدرك طبيعة الاستعمار و أهدافه و أساليبه فقد أعلن صراحة أنه لا يثق في الوعود الحكومية ، و لا في الصدقات ، و لا في اليسار (الفرنسي) ، و انما ثقته في الله وحده .

أما احد كتاب الشهاب ، و هو أحمد بن سليمان ، فقد حدد أسباب انتشار الفقر و البؤس حتى غدت الجزائر — على حد قوله — جيشا من العاطلين و مملكة من المتسولين ، و قال : ((. . فانتزاع الاراضي من أربابها ، و مضار الربا ، و ضعف و قساوة أصحاب الغرامة ، هذه هي الاسباب الوحيدة للمجاعة و البؤس و الضنك و الازمة الاقتصادية الجزائرية التي يتخبط فيها ملايين من المسلمين الجزائريين .)) . (3) و أكد وزير الداخلية الفرنسي الذى زار الجزائر سنة 1935م في تقريره : ((أن أزمة الجزائر اقتصادية فلاحية قبل كل شيء . و الازمات السياسية و الاجتماعية نتيجة لها .)) . (4)

---

(1) و (2) آثاره ، ج 2 ، ص : 179 . (3) الشهاب ، ج 6 ، م 13 ، (ج . الثانية 1356هـ/ أوت 1937م) ، ص : 283 . (4) الشهاب ، ج 1 ، م 11 ، (غ. محرم 1354هـ/5أبريل 1935م) ، ص : 39 — 46 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و بقدر ما يبدو هذا القول صحيحا فان فيه مغالطة سياسية هي تخطيئ المعمرين و لكن لتبرئة الحكومة و الدفاع عن سياستها بالجزائر . و الواقع أن الاسباب الحقيقية للازمة الاقتصادية و تدهور الاوضاع الاجتماعية ، كانتا نتيجة لسياسة الاستعمار و نظامه الرأسمالي في الاقتصاد . و هذا ما دفع بأحد كتاب الشهاب الى الرد على الوزير بقوله : ((اننا لنعيش في عصر موبوء يملو فيه الباطل على الحق ، و تنتصر الرذيلة على الفضيلة ، و تحتجب الحقائق الناصعة فيه وراء سحاب كثيف من الاباطيل و البهتان .)) . (1)

و هكذا يتضح لنا أن الاوضاع الاقتصادية المتدهورة كانت نتيجة للسياسة الاستعمارية ، و لا سيما قبل سنة 1930م ، مما أدى كما قرر ش . ر . أجرون الى تكوين ((جيش من الرعاع المتسولين)) .(2) و أوجد لدى الجزائريين عداوة راسخة ضد المستعمرين .

ج ـ الحالة الاجتماعية :

يصعب الفصل بين الحالة الاجتماعية و غيرها من الاوضاع السياسية و الاقتصادية و الثقافية في العهد الاستعماري ، فبعد الاحتلال تدهور كل شيء في الجزائر ، و أصبحت وضعية "الاهالي" مأساوية .

و كما يذكر مالك بن نبي ، فان الحياة الاجتماعية لم تكن أقل تدهورا ، فقد اختفت الصناعات المحلية و كثير من الحرف التقليدية أمام زحف الصناعة الاوربية . فمدينة قسنطينة مثلا ، و هي مسقط رأس الشيخ عبد الحميد بن باديس فقدت أهميتها الاقتصادية ، و لم يبق لشوارعها القديمة الا اسمها ، و قد ظهرت ملامح التصعلك ، و تقلصت الحياة الاجتماعية أمام التوسع الاستعماري و الانتشار الاوربي . (3) و لم يكن التفاهم بين العنصرين : الاسلامي و الاوربي ممكنا ، نظرا الى امتياز الاوربي ، و الى اختفاء العدالة القانونية و الاجتماعية . فبعد صدور قانون الاندجينا أصبح من مظاهر الحيف الاجتماعي المخيم على البلاد ذلك الريع الاستعماري الذي بلغت نسبته 25% من أصل المرتب الذي يتقاضاه الاوربي زيادة عن مرتب الموظف "الاهلي" . لا لشيء الا لكون هذا جزائريا مسلما و ذاك اوربيا . هذا فضلا عن حيف آخر و هو أن أصل مرتب الاوربي يفوق أصل مرتب "الاهلي" غير المتجنس ، و لو كانا في درجة واحدة . و هذا الامتياز كانت تقره قوانين المستعمر نفسها . (4)

و بالاستيلاء على أراضي الفلاحين ظهرت في الجزائر جيوش من العاطلين و المتشردين ، و أصبح الفقر يلازمهم حتى بلغ الجوع و اشتداد الضائقة بهم الى أن أكلوا لحم الميتة .

---

(1) ن . م . ص : 40 .
(2) أجرون ، ص: 70 .
(3) [illegible]

أضف الى هذه الصورة المزرية كراهية اليهود و قروضهم الربوية ، و عنصرية الفرنسيين و تسلطهم في التعامل اليومي مع المسلمين من سخرية و تهكم و استبداد (1) و ما الى ذلك مما تأباه مروءة الانسان و مع أنه كان هنالك صراع بين الفرنسيين فيما بينهم ، فانهم متفقون على محاربة المسلمين و التفنن في اهانتهم و جرح كرامتهم و مشاعرهم .

و نتيجة لتطور السياسة الاهلية الرامية الى افقار الفلاحين برزت في الحياة الاجتماعية ظاهرة الهجرة الى اوربا كرد فعل لهذه السياسة ، فكانت الهجرة مهربا للافلات من واقع الجزائر اذ ذاك ، و متنفسا للفئات العاملة باعتبارها مصدرا للارتزاق و منفذا لمحاربة الفقر و البؤس .

لقد اكتشف الفلاحون الجزائريون فرنسا وبدأت هجرتهم اليها قبل سنة 1874م ، و هي السنة التي صدر فيها مرسوم يقيد الهجرة برخصة السفر من السلطة . (2) و كان المهاجرون الاوائل من الخدم و الرعاة و الباعة المتجولين بالزرابي و التحف الجزائرية التقليدية . فتحول هؤلاء من عمال زراعيين في ملكياتهم بالجزائر الى عمال كادحين يرتزقون العيش بأجر زهيد مقابل القيام بأشغال يدوية شاقة كان الفرنسيون يأنفون من القيام بها . (3)

و منذ سنة 1910م تزايدت هجرة هؤلاء و تسارعت خلال الحرب العالمية الاولى (14—1918م) فوجدت السلطة الفرنسية نفسها أمام مشكل حقيقي . و لكي تحد من تفاقم هذه الظاهرة لجأت في 1919م الى الغاء رخص الهجرة ، بيد أن حاجة المصانع في أوربا الى اليد العاملة الرخيصة كانت سببا وعاملا قويا في انتشار ظاهرة الهجرة و توسعها . و لم تأت سنة 1923م حتى بلغ عدد المهاجرين الى اوربا حسب ما ذكرته الشهاب 92.000 . (4)

و مهما تكن هذه الارقام الاحصائية فان الهجرة — و ان ساعدت في الاقل على الحد مؤقتا من شبح الجوع — كانت ذات طابع مأساوي . صحيح انها أدت الى تحسين مستوى حياة الفلاحين و عائلاتهم

---

(1) مالك بن نبي ، ن . م . ن . ص .

(2) ذكر أحد المهتمين بتاريخ هذه الفترة أن جماعة من السياسيين الجزائريين هاجروا الى باريس غداة الاحتلال تحت ضغط الحكم العسكري و لا سيما حكم الجنرال كلوزيل . (سعد الله ، تاريخ الجزائر الحديث ، ص: 61 ، 79 .) . و انظر: زوزو في المصدر اللاحق .

(3) لأخذ فكرة أوضح عن دوافع الهجرة الجزائرية الى فرنسا ، و عن احصائيات عدد العمال و مناطقهم و نوع عملهم بفرنسا ، انظر: زوزو عبد الحميد ، دور المهاجرين الجزائريين بفرنسا في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين (1919 — 1939) ، الجزائر ، (1974م) ، ص: 12 و ما بعدها .

(4) الشهاب ، (م . س .) ، ص: 122 — 123 . و ذكر زوزو (ص: 22 — 23 .) ، أن عدد المهاجرين الفعلي (بعد طرح العائدين الى الوطن) بلغ في 1923 =21.596 من مجموع : 58.586 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و أن الاحتكاك بالحضارة الاوربية أدى الى تحول في الذهنيات ، و تطور في الحياة الاجتماعية ، غير أن تدفق اليد العاملة الجزائرية الى فرنسا قد تضاعف حجمه (1) و استمر استنزاف هذه اليد العاملة حتى بعد الاستقلال ، و مازالت مشكلة الهجرة عبئا ثقيلا على الجانبين الجزائري و الفرنسي فهي ظاهرة اجتماعية و سياسية معقدة جديرة بالبحث و الاهتمام من قبل المتخصصين في علوم النفس و الاجتماع و الاقتصاد و السياسة .

و في جانب آخر من الحياة الاجتماعية بالجزائر أثناء الاحتلال كانت البدع الطارقية على حد قول مالك بن نبي : ((متفشية في مظاهر الولائم و المآتم ، و حفلات التخليص من الجن ، وليالي الجذب الصوفي ، من رحمانية ، و تيجانية ، و عيساوية على وجه الخصوص . حتى اضطرت العائلات الى رهن البيوت أو بيعها ، و لكن العائلات لم يبق لها مورد يغطي تكاليف هذه المناسبات .)) . (2)

أما في المستوى الاخلاقي فقد تفشت عادة ادمان الكحول ، و اختفت روح التضامن الاجتماعي ، و لم يبق للشباب من رغبة الا الحصول على بعض المناصب في ظل الاستعمار ، خصوصا بعد الحرب العالمية الاولى . و مع ذلك فقد بقي هناك كما يذكر مالك بن نبي رمق من أخلاق كريمة و روح سامية أصيلة . بيد أن الروح الوطنية لم تجد بعد من يحركها . (3)

و بسبب غلاء المعيشة غلاء فاحشا انهارت الفئات التي كانت تعيش على موارد الارض أو على الحرف التقليدية . أما الاسر العريقة فقد أفل نجم بعضها ، و هاجر بعضها الآخر الى الاقطار العربية هروبا من الجو الخانق ، و صيانة للعرض من فضائح المستعمرين . (4)

و سجل فرحات عباس في مقال له نشر مترجما في مجلة "الشهاب" أن الادارة المحلية كانت تعالج المشاكل الاجتماعية و الاقتصادية بتوجيه الاتهام الى المصلحين و الزعماء الوطنيين و تصفهم بالانتماء الى الوهابية أو الشيوعية ، و ذلك لصرفها الانظار عن الاوضاع الاجتماعية المتردية . (5)

---

(1) أجرون ، م . س . ص : 62 .
(2) مالك بن نبي ، م . س . ص : 12 — 13 .
(3) ن . م . ص : 18 — 19 .
(4) ن . م . ص : 10 ، 44 ، 116 — 117 .
(5) الشهاب ، ج 6 ، م 9 ، (غ . محرم 1352هـ/ماي 1933م) ، ص : 236 . وكان فرحات عباس نائبا عماليا بسطيف ، و مؤيدا لسياسة الفرنسة و الادماج ، و خاصة في المرحلة الاولى من حياته السياسية ، حيث أنكر وجود شخصية تاريخية للجزائر . ثم تراجع عن موقفه بعد أن رد عليه ابن باديس و غيره ردا مفحما . و يلاحظ أنه بعد الاحتفال المئوي حدث تقارب سياسي بين ابن باديس و فرحات عباس على أساس أن كليهما كان في هذه المرحلة من تطور الحركة الوطنية يدعو الى المساواة .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهذا ما جعل فرحات عباس يضيق بهذه السياسة ، و يقرر أن جزائر المستعمرين كانت تتخبط في أزمة أخلاقيــة لم تصب بها أمة من قبل . فقد كانت أجرة الفلاح الذي يشقى طول نهاره أربع أو خمس فرنكات ، وكانت أجرة العامل قبل 1910م لا تتجاوز فرنكا و نصفا مقابل أربعة عشر ساعة من العمل اليومي . وفيما بين 1920 — 1935م كانت تتراوح بين أربع و ثماني فرنكات . و لم تبلغ اثني عشر فرنكا الا في 1942م . أما في 1954م فكانت تتراوح بين 250 و 350 فرنكا فرنسياً. (1) وعلى الرغم مما يبد و من تطور نسبي في هذه الاجور فـانـهـا كانت منخفضة بالقياس مع أجور الاوربيين ، وعلى أقل تقدير لم تكن تكفي لسد الرمق .مما يؤكد أن الحالة الاجتماعية كانت متدهورة في مختلف عهود الاستعمار ، و كانت صورة مشوهة للاوضاع الاقتصادية و الثقافية و السياسية .

و قد أرجع مالك بن نبي سبب تدهور الحيـاة الاجتماعية للجزائريين الى انهيار أوضاعهم الاقتصادية و لاحظ أن التمزق الاقتصادي و الاجتماعي ظهر في شوارع قسنطينة التي اتخذها نموذجا لبقية جهات الوطن ، منذ أن تمكن اليهود من فرض النظام الربوي ، حيث قال :

((فقد كانت البنى الاجتماعية القديمة تتفكك تفككا سريعا جدا ، وكانت "بورجوازية" جديدة تتكون في ساحة سوق العصر بين أكوام الثياب المخلولقة و الاثاث العتيق . . . وكانت البرجوازية القديمة ترهن آخر حليها لدى مصرف القروض الربوية حتى تبلغ تلبية حاجتها بشق الانفس . . .)) . (2)

وخلاصة القول فان تدهور الاوضاع السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية في الجزائر خلال العهد الاستعماري قد أدى الى فقدان شروط العيش وعناصر الحياة ، مما أدى بالتالي الى انحلال المجتمع و انهياره .

و لكن الى جانب ذلك ما هي أوضاع الجزائر الدينية و العقلية و التربوية قبل ظهور حركة الشيخ عبد الحميد بن باديس الاصلاحية ؟ هذا هو موضوع الفصل التالــي .

(1) فرحات عباس ، ليل الاستعمار ، ج 1 ، ص : 115 .

(2) مالك بن نبي ، م . س . ص : 194 . و ذكر ابن نبي أن نظام الربا اليهودي كان يجبر الفلاحين على التوقيع على ورق أبيض ، (ص : 196) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثاني

الاوضاع الثقافية ، والدينية ، والتربوية في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي وبعده

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أ ـ الاوضاع الثقافية و التربوية في الجزائر قبل الاحتلال :

لقد عرفت الجزائر نتيجة لانحلال الحضارة الاسلامية و لخراب مراكزها الثقافية ، كبجاية و تلمسان ، انحطاطا ثقافيا و اجتماعيا .

و بناء على رأي الشيخ البشير الابراهيمي فان الجزائر أخذت في التدهور الثقافي منذ عهد ابن خلدون . فباستثناء مقدمة هذا الاخير في القرن الثامن الهجري ، و بعض المؤلفات في القرنيين : التاسع و العاشر الهجريين ، لا وجود لآثار علمية و ثقافية جديرة بالاعتبار . و ليس هناك فيما يرى الابراهيمي الا توافه من لغو الحديث ، و بعض النصوص في الرحلات و الفتاوى ، و بعض القصائد في الاخوانيات و مدح الشيوخ . و نفس هذا الامر ينطبق على القرون الثلاثة الموالية : الحادي عشر ، و الثاني عشر ، و الثالث عشر (1)

و معنى ذلك أن الذكر الابداعي في الجزائر منذ القرن الثامن حتى القرن الثالث عشر الهجري (أي خلال القرون من 14 الى 19 الميلادي) ، كان منعدما تقريبا ، وأن الحياة الثقافية كانت على وجه العموم قاتمة . و لا شك أن أسباب ذلك راجعة الى ضعف مناهج التفكير العلمي و طغيان الفنون الادبية على العلوم ، و الى جمود في الاساليب التربوية التي كانت متبعة في معاهد التعليم الاسلامي الى عهد ابن باديس ، و هو كما يقول ابن خلدون : ((داء قديم مستحكم في الطبائع)) (2) أي مرض أصبح عادة راسخة حتى صارت من صفات الطبع .

و أرجع أستاذنا د . عبد المجيد مزيان الانحطاط السياسي و الثقافي في المغرب الاسلامي الى العامل الاقتصادي و هو "انكماش" التجارة عن تونس و بجاية و تلمسان و فاس ، و توقف الاستثمار ، و ضيق المبادلات بين شمال الصحراء و جنوبها . و لكن الاستاذ مزيان انتقد وجهة نظر ايف لاكوست Yves Lacoste (و هو مؤرخ فرنسي ماركسي اهتم بابن خلدون)

---

(1) م . ب . الابراهيمي ، مجلة الشهاب ، ج 9 ، م 10 (عدد خاص بجمعية العلماء) ، (جمادى الاولى 1353هـ/أوت 1934م) ، ص : 389 ـ 390 .

(2) عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، طبع المكتبة التجارية ، القاهرة ، (د . ت) ، ص : 531 ـ 538 . و قد قدم لنا ابن خلدون في المقدمة نظرات نقدية الى التربية في المجتمع الاسلامي لا تـزال كثير من أوضاعها قائمة الى اليوم .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و ذهب الى أن تدفق الذهب إلى بلدان المغرب لعب دورا في تفسير الاحداث فيها ، و هو ما اعتبره الاستاذ مزيان تخيلا و مبالغة حيكت حول الذهب . (1)

و مهما يكن فان المردود الثقافي للاساليب التربوية الى ما قبل النهضة الاصلاحية كان عبارة عن أقوال المشايخ و مذاهبهم في الآليات اللغوية و الفقهية ، من غير تجديد أو اهتمام بالجانب الوظيفي لهذه الآليات . فبدلا من أن يشحذ المربون عقول الطلاب ، و يمكنوهم من فهم مقاصد الدين ، و قواعد العلم ، و من التمييز بين أصولها و فروعها ، كانوا يحشون عقولهم بضروب الجدل و الخلافيات العقيمة . و بدلا من مساعدتهم على امتلاك أدوات التعبير عن حقائق الفكر ، كانوا يغرقونهم في المتون المجردة و الحواشي و المذيلات المطولة .

و بكلمة واحدة فان الحياة العقلية و الثقافية بوجه عام كانت في العهد العثماني بالجزائر صورة لما آل اليه العالم الاسلامي من انحطاط و ركود . فلا حركات تجديد فكرية ، ولا نهضة علمية ، و لا اهتمام بما كان يحدث في اوربا من تطور سريع و تنافس في العلوم و الصنائع و التقنيات (2) . و لئن كانت العربية لغة التعليم و الشعب فقد زاحمتها اللغة التركية التي كانت اللسان الرسمي للدولة العثمانية ، كما زاحمها استعمال العامي الدخيل منها و من لهجات محلية و رصيد تجاري دخيل . مما جعل الانتاج الثقافي هزيلا ، و متسما بطابع تعليمي يغلب عليه الاتجاه الصوفي الادبي .

و يؤكد هذه الحقيقة د . أ . سعد الله حين قرر أن انتاج الجزائر الثقافي خلال العهد العثماني (ق 16 ـ 20م) كاد ينحصر في العلوم الشرعية كالتفسير و القراءات و الحديث و الفقه و الفتاوى ، و في التصوف ، و الادب . مما جعل هذا الانتاج مفتقرا الى الاصالة و الجدة . و حيث أن الانتاج الثقافي كان يغلب عليه التصوف فان الادب نفسه تلون بلون التصوف . (2)

---

(1) عبد المجيد مزيان ، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون و أسسها من الفكر الاسلامي و الواقع المجتمعي ، الجزائر ، 1981م ، ص : 105 و ما بعدها . وقد فند المؤلف كثيرا من مزاعم و فرضيات المؤرخين الاوربيين عن الحضارة الاسلامية و واقعها الاقتصادي ، و قدم معطيات جديدة و جوانب مضيئة عن حركية المجتمع الاسلامي في عهد ابن خلدون ، و أرجع آراء هذا الاخير الى أصولها الاسلامية . وانظر للمقارنة :
Louis FiGuier, les Grandes inventions modernes dans les sciences , L'industrie, et les Arts , hachette, paris , 1883, (356p.).

و عن عقل انسان القرن العشرين ، و تطور العلوم و التكنولوجيا في اوربا ، انظر : لويس ل . شنايدر ، العالم في القرن العشرين ، تر . سعيد عبود السامرائي ، مراجعة عطا بكري ، بيروت ، (1960م) ، ص : 190 وما بعدها .

(3) أ . سعد الله ، تاريخ الجزائر الحديث ، ص : 155 . وانظر له أيضا : تاريخ الجزائر الثقافي ، من القرن 10 الى القرن 14 هـ . (16 ـ 20م) ، الجزائر ، 1981م ، ج 2 ، ص : 9 ، 117 . وعن التعليم : ج 1 ، ص : 315 . وما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهذا ما جعل أحد مفكري الحضارة الاسلامية يرى أنه منذ عهد ابن خلدون لم يبرز عمل عقلي جدير بالاعتبار الى أن ظهرت "رسالة التوحيد" للشيخ محمد عبده . (1)

وقد نتج عن اهمال المربين تنمية القدرات العقلية عزوف المتعلمين عن الاستدلال المنطقي واعتبارهم التسليم لشيخ الطريقة الصوفية أصلا من أصول التعلم وآدابه ، وهذا كما يقول الشيخ البشير الابراهيمي : ((المنفذ الذي دخلت علينا منه الخرافات والاحاديث الموضوعة ، والمبالغات السخيفة ، والآراء المضاربة ، وكبائر الغلو وموبقاته ، حتى أصبحت كلها علما ، وأصبحنا مكرهين على تحمله وأدائـه .)) . (2)

والواقع أن لهذه النزعة التسليمية امتدادا في تاريخ المجتمع الاسلامي ، فهي نزعة صوفية مغالية أدت الى غلق باب الاجتهاد في الفقه ، وزهدت في الاشتغال بالعلوم العقليـة ، واعتبرت ذلك غلوا في الدين تارة ، والحادا وزندقة تارة أخرى .

ويؤكد الابراهيمي من وجهة النظر الاصلاحية أن هذه النزعة التي روجها شيوخ الطرق الصوفية وجعلوها أصلا من أصول تربية أتباعهـم ، كانت لها آثار سلبية انعكست على طرق التربية وأساليب التعليم . اذ بتمنعهم الاجتهاد ، وتزهيدهم في الاستدلال ، صرفوا العامة وأغرار الطلبة من اعمال الفكر والنظر ، وفتكوا بعقول المعلمين والمتعلمين . (3)

وبناء على ذلك فان التعليم الاسلامي ببلاد المغرب قبل ظهور الاصلاح كان تقليديـــا يغلب عليه الطابع الصوفي الادبي ، ويعتمد طريقة السماع والتلقين والاملاء والتحفيظ ، وهي طريقة تعتمد أساسا على الذاكرة . وعلـى الرغم من أهمية الذاكرة في التحصيل والاسترجاع فان المربين متفقون على عدم كفايتها في عملية التعلم ، خصوصا اذا لم ترافقها الوسائل المثيرة للميول والاهتمامات ، وهي الوسائل التي تدعو الى الملاحظة والتفكير وادراك أصول الاشياء ، والى القيام بعمليات الاستدلال والمقارنة والتحليل والتركيب والنقد والاستنتاج . وتلك شروط ليقظة العقل من ركوده .

حقا لقد كانت المؤسسات التربوية والدينية كالمساجد والزوايا والكتاتيب مراكز للتثقيف والتعليم الحر ، غير أنها كانت تعاني نقصا في الوسائـــل ، وتفتقر الى أساليب التربية العملية . ويبدو أن هذا النقص كان نتيجة لعدة عوامل ، منها أن نظام تسييرها كان عفويا ، وأن وضعيتها المادية غير مستقرة ، فهي مؤسسات شعبية كانت تعتمد في تجهيزها وتسييرها على الاوقاف الاسلامية ، وعلى المبادرات الفردية من قبل أهل الخير واليسار .

---

(1) مالك بن نبي ، وجهة العالم الاسلامي ، تر . عبد الصبور شاهين ، ط . 2 ، دار الفكر ، بيروت ، 1970م ، ص : 58 ، وط . 1 ، دار العروبة ، القاهرة ، 1959م ، ص : 57 .
(2) و (3) م . ب . الابراهيمي ، م . س . ، ص : 392 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و مع أن التعليم الاسلامي قبل الاحتلال الفرنسي للجزائر كان قائما على مبادرات فردية أو جماعية تنتصبها النسالية لمواجهة تحديات العصر ، فانه كان يهدف الى تحقيق الاكتفاء الذاتي ثقافيا ، و لم تكن تخلو مدينة أو قرية من موءسسة تعليمية أو أكثر ، و في أقل الحالات من مسجد متعدد الخدمات ، حيث كان محلا للعبادة و الدراسة و الاجتماعات العمومية . (1)

و اعتمادا على ما أورده كاتب جزائري فان معظم سكان الجزائر أثناء الاحتلال كانوا يحسنون القراءة و الكتابة بنسبة 55٪ ، في حين أن نسبة الامية في الجيش الفرنسي النازل بلغت 45٪ (2) أما الاستاذ سعيد الله فقد قرر أن التربية قبل الاحتلال كانت مزدهرة بالنظر الى وضعها بعده ، و أن كل الجزائريين تقريبا يعرفون القراءة و الكتابة ، و كان في قسنطينة وحدها 35 مسجدا تستعمل كمراكز للتعليم ، و 7 مدارس ثانوية يتراوح عدد طلابها بين 600 و 700 ، و 90 مدرسة ابتدائية يوءمها نحو 1350 تلميذا . (3)

و حسب ما ورد في مصدر آخر فان الموءسسات الثقافية قبل الاحتلال كانت منتشرة في أنحاء الجزائر ، و كان المشرفون عليها أساتذة متمكنين من مختلف العلوم التقليدية ، و كان عددها يربو عن الالفين (4) في مختلف مراحل التعليم ، مما يوءكد أن حرية التعليم قبل الاحتلال كانت متوفرة . و لكن سعد الله يقرر من جهة أخرى أن السلطة العثمانية لم تكن لها في الجزائر سياسة تربوية ، و لم تكن لها وزارة للتعليم حتى في اسطانبول ، و هذا يوضح أن حرية التعليم كانت ناتجة عن موقف السياسة الرسمية الذي هو عدم التدخل في شوءون التعليم . و مع أن سعد الله يستثني جهودا فردية لبعض البايات الذين ساهموا في تدعيم التعليم ، كمحمد الكبير و صالح باي ، فانه أشار الى شهادة الفرنسيين و هم خصوم العثمانيين في أن هوءلاء لم يقدموا أي عمل لتنشيط الحياة الروحية و الفكرية في الجزائر . (5)

---

(1) ابراهيم العبيدي التوزري ، تاريخ التربية بتونس ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ، (د . ت) ، ص : 111 ، 112 ، 135 . سعد الله ، تاريخ الجزائر الحديث ، ص : 155 ، 156 ، 158

(2) سعد الدين بن أبي شنب ، مجلة كلية الآداب ، جامعة الجزائر ، 1964م ، العدد : 1 ، السنة 1 ، ص : 39 .

(3) سعد الله ، الحركة الوطنية ، ط . 1 ، (ج 1) ، ص : 73 — 74 . و ذكر في تاريخ الجزائر الثقافي ، (ج 1 ، ص : 59) ، أن قسنطينة في عهد أحمد باي كان فيها 86 مدرسة ابتدائية تضم 1350 تلميذا . ويلاحظ أن هذه الاحصائيات مختلفة باختلاف المراجع المعتمدة .

(4) أحمد الخطيب ، الثورة الجزائرية ، دراسة وتاريخ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1958م ، ص : 34 — 35 .

(5) سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج 1 ، ص : 181 ، 188 ، 316 ، 386 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولئن كان التدهور الثقافي واقعا في العالم الاسلامي كله فان موقف العثمانيين السلبي قد عمق المشكلة في الجزائر ، و ساعد على انتشار التصوف الطرقي و الدروشة ، مما يؤكد لنا أن الجزائر قد بليت بأقسى محنتين متتاليتين في تاريخها الحديث .

و بصفة عامة فان التعليم الاسلامي بالجزائر قبل ظهور ابن باديس لم يكن يهتم بتكوين الشخصية التي تستطيع مواجهة الظروف الاستعمارية ، و الوقوف ضد التحديات . و على الرغم مما كان يتضمنه لفظ "الشيخ" من معاني العلم و الاحترام في المجتمع الاسلامي ، فقد أصبح يكفي للطالب أن يستظهر القرآن حفظا من غير فهم ، لكي يطلق عليه لقب "الشيخ" .

و لكن مهما يكن من أمر تدهور الفكر و الثقافة في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي ، و من جمود في أساليب التربية و طرق التدريس ، فان التعليم كان كله اسلاميا عربيا خالصا . ولئن بدا في جملته تعليما تقليديا ، فقد كان يلبي على الاقل مطالب الحياة الدينية و الاجتماعية و يتمتع رجاله بحرية في التسيير ، و كانت أبوابه مفتوحة لكل الراغبين فيه .

ب ــ الاوضاع الدينية ، و الثقافية بعد الاحتلال :

أما بعد الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830م (1246هـ) ، فقد استولت السلطة على الشؤون الدينية و الثقافية ، و بذلك تمت لها السيطرة الكاملة على الجزائر .

وكما أشرنا سابقا فان الاستعمار الفرنسي في الجزائر لم يكن استعمارا عسكريا و اقتصاديا فحسب ، بل كان يرمي أيضا الى غاية أخرى هي التوسع الثقافي و الانتشار الحضاري ، و لتحقيق ذلك اعتمدت السلطة منذ البداية خطة صارمة تهدف الى فرنسة الجزائر و تمزيق كيانها الروحي الذي يتمثل في الاسلام و اللغة العربية ، واستعملت مختلف الوسائل الرادعة من قهر واضطهاد و تشريد و تفقير و تجهيل .

و لما لم تنفع هذه الوسائل لجأت السلطة في اطار سياسة التجنيس و الادماج الى أسلوب التبشير و التنصير ، وهو أسلوب يعبر عن نزعة صليبية رافقت سياسة الاستعمار منذ الاحتلال .

ففي 8 سبتمبر من عام 1830م ابتدأت حركة التبشير نشاطها برعاية من السلطة التي أممت المساجد و الاوقاف الخيرية ،(1) و فرنست القضاء الاسلامي كله فقضت عليه ، ما عدا صورة

---

(1) من التدخل في الاحباس و المساجد و التعليم العربي ، راجع : الشيخ العربي التبسي ، مقالات في الدعوة الى النهضة الاسلامية في الجزائر ، القسم 1 ، جمع و تعليق شرفي أحمد الرفاعي ، ط.1 ، دار البعث ، قسنطينة ، 1402هـ / 1981م ، ص : 192 وما بعدها . وانظر : سعد الله ، الحركة الوطنية ، (م.س) ، ص : 36 ، 73 . وذكر الشيخ البشير الابراهيمي =

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

منوهة للأحوال الشخصية ابقتها الادارة الفرنسية بقصد الدعاية ، وحتى هذه أسندتها الى قضاة حكوميين ، و أنشأت لجانا استشارية للشعائر الدينية يرأسها ضابط من البوليس . (1)

لقد كان في مدينة الجزائر وحدها عام 1830م نحو 112 مسجدا ، فهدمت السلطات البعض منها ، وحولت البعض الآخر الى كنائس وثكنات و مخازن ، و أصبح أعضاء سلك القضاء كلهم من الفرنسيين ، ما عدا المحكمة الابتدائية فكان يشارك فيها جزائريان مشاركة رمزية .

و تبعا لذلك غيرت السلطات الحاكمة النظام الاداري تغييرا جذريا ، فاعتبرت الجزائر مقاطعة فرنسية و الجزائريين رعايا فرنسيين دون حق في المساواة مع الفرنسيين ، و ألحقتها بوزارة الداخلية في فرنسا ، و يشرف عليها حاكم عام يمثل الدولة الفرنسية في الجزائر . (2)

ان أهم ملاحظة عن النظام الاستعماري في بلدان المغرب هي شن هجمات متوالية على الاسلام ورجاله (3) بواسطة لفيف من المستشرقين و الباحثين المتخصصين فيما كان يسمى بالشؤون الاهلية ، كانوا يعملون لتشويه حقائق الدين وصد المسلمين عنه ، اما الى المسيحية و اما الى الالحاد أو الى الانخراط في طرق التصوف الكاذب الذي تخلى أصحابه عن أصول الايمان و الاسلام و أغرقوا أتباعهم في جو من الخرافات و الاساطير .

لقد كانت الادارة الفرنسية في الجزائر متسلطة على الاديان الى غاية 1907م حيث أعلنت فصل الدين عن الدولة ، فسحبت سلطتها على المسيحية و اليهودية ، و لكنها احتفظت بها بخصوص الاسلام . (4)

و في الوقت الذي ادعت فيه الحكومة الفرنسية أن نظامها السياسي في الجزائر لائكي شجعت

= فقرات من القرار الاستعماري الصادر في 7 ديسمبر 1830م تنص على أنه لم يمنح للقائمين على ادارة الاوقاف الا أجل ثلاثة أيام لتسليم كل الممتلكات الى مدير الاملاك بما في ذلك العقود و الكتب و السجلات و السندات ، مع تصريح يبين وضعية عقارات الاوقاف ، و كل شخص لا يدلي بما عنده من عقارات يغرم بما لا يقل عن الدخل السنوي للعقار الذي لم يسجله . (عيون البصائر ج. 1 ، ص: 162 — 163 .) .

(1) عبد الرحمن زكي ، المسلمون في العالم ، (م.س.) ، ص : 110 — 111 ، 122 . سعد الله ، الحركة ، ص : 142 — 143 .

(2) أحمد الخطيب ، ص : 35 .

(3) علال الفاسي ، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ، (م.س.) ، ص : 71 .

(4) سعد الله ، الحركة ، ص: 143 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هيئات التبشير بالاستعمار باسم المسيحية ، وفتحت المجال لارساليات فرنسية ، وأنكليزية ، و أمركية ، وكانت كل منها تعمل لتحقيق أهداف السلطة ، ولا عجب ، فعلى الرغم من تناقض المصالح بين الدول التي تنتمي اليها هذه الارساليات، فان المهم بالنسبة الى السلطة الفرنسية في الجزائر هو القضاء على الاسلام الذي يقف دون تحقيق هدف الفرنسة و التنصير .يقول ابن باديس مؤكدا هذه الحقيقة و موضحا نوايا الاستعمار من تشجيع البعثات التبشيرية :

((توجد في هذا القطر هيئات تبشيرية تربي الايتام ، ولكن غايتها هي تنصيرهم ، و انتزاع أعز شيء عندهم و أشرفه و هو الاسلام ، و اقتلاعهم من بين قومهم و عشيرتهم ، وصبغهم بصبغة أخرى ...)) . (1)

و سجل الشيخ العربي التبسي أن بعثات الآباء البيض من كاثوليك و بروتستان كانت تحتل أغلب مدن الجزائر ، وأن هؤلاء كانوا يركبون كل صعب لمهاجمة الاسلام ، و يعتمدون في ذلك خططا وأساليب يرسمها خبراء وعلماء . ثم قال التبسي : ((ولولا سلامة مبادئ الاسلام الصحيحة مما يضافي الفطر السليمة و الاحكام العقلية النزيهة ، لقضوا على الاسلام من عهد بعيد .)) . (2).

و اعتمادا على ما أورده الاستاذ علال الفاسي فقد جاء في أطروحة جامعية لجود فرويد ومونبين Gaudefroy demonbynes قول هذا الاخير : ((من الخطر أن نترك كتلة ملتحمة من المغاربة تتكون ، و لغتها واحدة ، وأنظمتها واحدة ، لا بد أن نستعمل لفائدتنا العبارة القديمة "فرق تسد" . ان وجود العنصر البربري هو آلة مفيدة لموازنة العنصر العربي ...)) . (3)

و يستخلص من ذلك أن سياسة الفرنسة و التنصير كانت تهدف الى تفكيك تركيبة المجتمع و تمزيق وحدته لترسيخ أقدام الاستعمار في بلدان المغرب العربي و الجزائر خاصة . و أبرز أسلوب لتحقيق ذلك هو تطبيق "الظهير البربري" ببلاد القبائل على غرار ما وقع بجنوب المغرب الاقصى بهدف عزل البربر عن العرب ، و اثارة العصبيات وذكر الأستاذ الفاسي أن السياسة التي أدت الى اصدار الظهير البربري هي : ((آخر ما اهتدى اليه الفكر الفرنسي للقضاء على مقومات المغرب العربي و ادماجه في حظيرة العائلة الفرنسية .)) . (4)

---

(1) الشهاب ، ج 2 ، م12 ، (صفر 1355هـ/مارس 1936م) ، ص : 82 .
(2) الشهاب ، ج 9، م8 ، (جمادى الثانية 1351هـ/ سبتمبر 1932م) ، ص : 479 .
(3) و (4) علال الفاسي ، م . س . ص : 161 – 162 .
راجع عبد الرحمن الجيلالي ، تاريخ الجزائر العام ، ط4 ، دار الثقافة ، بيروت ، 1400هـ/1980م ، ج 4 ، ص : 293 وما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و بمقتضى قانون 1859م منع القبائل من التقاضي بالشريعة الاسلامية ، و أجبروا على التحاكم بعرفهم وعاداتهم ، بدعوى أن الاسلام لم ينفذ الى قلوبهم . وكانت هذه الدعوى بمثابة فرضية لكنها مسلمة للمتخصصين في الشؤون الاهلية بما فيهم المتصاهرون مع الاهالي . وعلى سبيل المثال فقد ذهب أندري جوليان الى أن اسلام البربر كان عليلا من الناحية والمعتقدات القديمة وأن عقيدتهم كانت من تأثير الوثنيات الفينيقية و الرومانية ، و من عقائد اليهودية و المسيحية بالمغرب ولاشك أن جوليان انساق مع ألفريد بيل في أبحاثه عن الاسلام عند البربر(1)

ان هذا الموقف من أصول عقيدة الاسلام في المغرب يقوم على تحليل يبعث على الدهشة من قدرة هؤلاء على تزييف الحقائق فيما يخص ايمان البربر بالاسلام ، و هو تحليل لا يثبت في نظرى حقائق تاريخية بل يؤكد أن أساليب الاستعمار في تمزيق وحدة المجتمع الجزائرى كانت رهيبة و عديدة الوسائل . و هذه الدعوى المقامة على ضعف اسلام البربر مثلما كانت متولة للاستعمار في المغرب كانت أيضا سببا من الاسباب التي أدت الى رد الفعل بالمقاومة الشعبية اوائل فترة الاحتلال . وما قيام ثورة المقراني و الشيخ الحداد في 1871م بمنطقة القبائل الا تعبير بالسلاح عن رفض الاستعمار . (2)

و ليس هدفي هنا اقامة الدليل على استمرار الرفض و المقاومة في كل بلاد المغرب الاسلامي

---

(1) أندري جوليان ، افريقيا الشمالية تسير ، ص : 51 — 52 . و انظر : الفريد بيل ، الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي من الفتح العربي حتى اليوم ، تر : عبد الرحمن بدوي ، دار ليبيا للنشر و التوزيع ، بنغازى ، 1969م ، الفصل 1 ، ص : 55 ، و الفصل 5 ، ص : 173 ، 180 . وعن منهج الفرنسيين في كتابة تاريخ الجزائر راجع : سعد الله ، ابحاث و آراء في تاريخ الجزائر ، القسم 1 ، ط2 ، الجزائر ، 1981م ، ص : 13 ، 59 و ما بعدها . وقد أثبت سعد الله أن من بين دوافع اهتمام الاوربيين بتاريخ الجزائر دافع الدين ، أى النزعة الصليبية . أما جوليان فذكر سعد الله انه انساق مع الاوربيين ذوى النزعة الذاتية . و لهذا اعتبره مؤرخا للاستعمار لا لتاريخ الجزائر المعاصرة كما هو عنوان كتاب له .

(2) راجع عن حركات المقاومة و أشكالها : سعد الله ، الحركة الوطنية ، ص : 96 . أحمد توفيق المدني ، هذه هي الجزائر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، (1956م) ، ص : 151 . و أثبت يحي بوعزيز في مجلة "الثقافة" ، الجزائر ، السنة 12 ، العدد 68 ، مارس — أفريل 1982م ، ص : 15 .)أن من أسباب قيام ثورة الشيخ بوعمامة 1881 — 1908م) في الجنوب الوهراني الدافع الديني . و انظر عن بوعمامة و اولاد سيدي الشيخ :

DJilali sari, L'insurrection de 1881_1882, Alger, 1981, P:28,77.

وعن ثورة 1871م انظر : مصطفى الاشرف ، المصدر السابق ، ص : 59 و ما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والجزائر خاصة ، بعد التدليل على أن الظاهير البربري كان نموذجا للسياسة الاستعمارية التي تهدف الى تشويه عقيدة الاسلام وصرف أهله عنه ، باعتباره عاملا فعالا في ترسيخ عناصر شخصية المسلم تحديد هويته الثقافية وانتمائه التاريخي الذي كان الاستعمار جادا في طمس معالمه .

فبعد اخماد ثورة 1871م استبدلت السلطة المحلية بقرار 1874م المحاكم العرفية التمهيدية بمحاكم فرنسية ، وألغت المجلس الاعلى للشريعة الاسلامية في 1875م ، كما جردت القضاة المسلمين من كل اختصاص في القضايا العقارية (مرسوم سبتمبر 1886م) . وبذلك أصبح القانون الفرنسي يطبق على "الاهالي" في الاحكام الجنائية من قبل رجال العدالة الفرنسيين . (1)

ورغم اقرار مبدأ حرية التعليم الديني ، فان التعليم الاسلامي لم يكن مسموحا به . وباسم اللائكية وسياسة التمثيل النيابي أصبحت الكتاتيب والزوايا محدودة ومراقبة بصرامة ، أو مغلقة ، وأصبح من الصعب الحصول على رخصة الحج من الادارة المحلية (2) .

ومع أن الاسلام ليس دين كهنوت فان السلطة أحدثت نظاما اسلاميا رسميا شبه كهنوتي بالجزائر ، أي سلكا من الموظفين الحكوميين الذين كان يطلق عليهم اسم "رجال الدين" . وكان هذا السلك الديني ممونا من قبل الحكومة ، ومكلفا باداء الشعائر الاسلامية . وهذا ما جعل أجرون يقرر أن القانون المحايد الذي يفصل الدين عن الدولة لم يطبق في الجزائر أبدا .(3) وكان يؤيد هذا السلك "الكهنوتي" كثير من شيوخ الطرق والمرابطين الموالين للسلطة الفرنسية .

لقد نشطت حركة التبشير في أنحاء الجزائر كلها ، (4) وانتشرت فيها جماعات يرأسها فرنسيون وأنكليز ، وأمريكيون ، ونساء سويسريات . وكانت لجماعة "الميتوديست" الامريكية في مناطق القبائل مراكز متعددة ، في غريب وفريحة وعين الحمام (فورنا سيونال) وسيدي عيشى والمعطار وايفيل علي . وبين هذه الجماعات الدينية المتعددة الجنسيات صراع سياسي وتسابق الى التبشير لدعم صلتهم بالاستعمار . وكانوا يطبقون مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" ، ويعتمدون لتحقيق أغراضهم وسائل متنوعة ، كالاشرطة السينمائية ، والمأكولات ، والحلوى لاقتناص صغار الايتام والمشردين ، ويوزعون عليهم نسخا من الانجيل ، ويحدثونهم عن الاسلام والمسلمين بأسلوب ساخر يزري بالقيم الدينية والاخلاقية .

وكان المبشرون الفرنسيون يوزعون الادوية مجانا لاغراء "الاهالي" بالتدنيس والتنصير ، ويحاضرون في التبشير ، كما كانوا يتقاضون عن نشاطهم هذا مرتبات ومكافآت تزيد أو تقل بقدر ما ينجحون في اجتذاب المريدين من "الاهالي" . وقد نجحوا فعلا في تنصير بعض البسطاء و

---

(1) و (2) و (3) أجرون ، ص : 64-65 .

(4) ورد في الشهاب أنه كان للمبشرين في جنوب الجزائر خصوصا في وادي ميزاب نشاط حثيث . انظر : ج : 4 ، م : 13 ، (ربيع الثاني 1356هـ / 11 جوان 1937م) ، ص : 219 ،

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وجعلهم مساعدين لهم في نشاطاتهم .

وإذا كان الآباء البيض لم يبيحوا الطعن في عقائد المسلمين لاحترامهم الأديان كلها فإن "الميتوديست" كانوا يتجرأون على القدح في الإسلام ، ويجبرون "الأهالي" على الإفطار في رمضان ، وعلى تناول المحرمات . وعند انتهاء عروضهم السينمائية ((تختم الجلسة بالصلاة والدعاء للدولة الأمريكية ذات الهيمنة والشفقة والسخاء .)) . (1)

ويلاحظ أن أغلب المبشرين الأمريكيين في الجزائر كانوا متجنسين بالجنسية الفرنسية ، ولذلك أمنوا شر السلطة ولم يكترثوا لها . ومع أنهم كانوا ينتقصون من شأن الحكومة الفرنسية فقد رخصت لهم بفتح المدارس الحرة ، مما يؤكد أن لهذه الجماعة نفوذا سياسيا في أوساط الإدارة الفرنسية بالجزائر .

ويذكر المؤرخ روبير أجرون (2) أن المخططين لسياسة التنصير في الجزائر أشاعوا أن القبائل هم برابرة مسيحيون منحدرون من أجدادهم الغاليين منذ العهد الروماني والوندالي . وحيث أن إسلام البربر في زعمهم سطحي ، وأن لهم أدبهم الشفاهي الخاص ، فإنهم في تصورهم خصوم للعرب بالضرورة ، ولذلك لم يفقد المبشرون الأمل في تنصير هؤلاء وإعادتهم إلى المسيحية . (2)

وهذا فيما يذكر أجرون ما يفسر لنا المحاولات التي كان يحركها لافيجري CH.Lavigerie (1825 — 1892م) ،(3) خلال الفترة ممتا بهن (1863 — 1870م) ، وهي محاولات رغم أنها استغلت ظروف المجاعات والأوبئة فشلت فشلا ذريعا .

لقد كان البربر في تصور المبشرين "شجرة افريقيا" ، ولذلك كانوا يرون أنه ينبغي إجبارهم على

---

(1) الشهاب ، ج5 ، م5 ، (غ . محرم 1348هـ/ جوان 1929م) ، ص : 9 — 13 .

(2) أجرون ، ص : 64 — 66 . وكان شمار أحد أعضاء أكاديمية العلوم الاستعمارية وحول الجنرال ادوارد بريمون ، وأن ((بلاد البربر بلاد اوربية)) ، و ... وشمار كان يهدف إلى عزل البربر عن اخوانهم العرب . راجع : محمد ... الحاجري ، جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر ، ص : 97 .

(3) ... وراهب فرنسي ولد في بايون . أسس مدارس الشرق والآباء البيض ، وكان رئيس أساقفة افريقيا والإرساليات البروتستانية فيها . (اجرون ، ص : 64 . وانظر : Le rousse , paris , 1968, mat."Lav",p:1471.

وعن التبشير في افريقيا ، راجع ما كتبه شكيب أرسلان في حاضر العالم الإسلامي ، (م . س .) ، م2 ص : 360 ، 383 ، 392 وما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تقبل القوانين الفرنسية ، مع المحافظة على عاداتهم و تقاليدهم ، و لكن مقابل التخلي عن الشخصية الاسلامية . و لتحقيق ذلك تم الغاء القضاء الاسلامي ، و نفذ مشروع الظهير البربري ، و أغلقت المدارس القرآنية ، و فرضت اجبارية التعليم في المدارس الفرنسية . وكن ذلك كان الهدف منه هو عزل البربر و احداث الفرقة و التناحر بين مختلف جهات الوطن . و يتجلى هذا الاتجاه الذي كان يهدف الى تمزيق وحدة المجتمع في كتاب "سوسيولوجية الجزائر" (1) الذي خصص فيه مؤلفه فصلا مستقلا لكل من القبائل ، و الشاوية ، و الميزابيين ، و العرب ، على التوالي . و من غير أن نخوض في محتوى هذا الكتاب فان المؤكد انه يتسق مع السياسة التي يندرج التبشير في اطارها ، و هي سياسة لم تكن مقتصرة على منطقة دون أخرى ، بل شملت الجزائر كلها .

لقد كانت الاطماع الاستعمارية تغذي الحركة التبشيرية منذ الاحتلال ، وفي نفس الوقت كان يحركها تعصب ديني ، و نزعة صليبية مكينة في نفوس أصحابها ، هدفها دائما القضاء على الاسلام و العربية في الجزائر . و أكد الشيخ البشير الابراهيمي هذه الحقيقة و هي أن الاستعمار في الجزائر لم يكن استعمارا ماديا فحسب ، بل جاء يحمل السيف و الصليب معا . قال الابراهيمي :

((. . كان استعمارا دينيا مسيحيا عاريا ، وقف للاسلام بالمرصاد من أول يوم ، و انتهك حرماته . . بروح مسيحية رومانية تشع بالحقد و تفور بالانتقام . و لم يكتف بذلك حتى احتضن اليهودية ، و حمى أهلها ، و أشركهم في السيادة ليؤلبها مع المسيحية على حرب الاسلام . . .)) . (2)

ان هذا النص لا يدع مجالا للشك في أن استعمار الجزائر لم يكن بدافع التوسع الاقتصادي — العسكري فقط ، بل كان أيضا بدافع التوسع الثقافي و الانتقام الصليبي .

و يستخلص مما تقدم أن الجزائر في العهد الاستعماري كانت ميدانا للصراع الثقافي ، و للتناحر الديني غير المتكافئ بين الاسلام من جهة ، و المسيحية و اليهودية من جهة أخرى ، مع انعدام شرط الموضوعية في الصراع و ، و انتفاء الحريات عند المسلمين .

و الواقع أن حركة التبشير لم تقتصر على شمال افريقيا بل امتدت الى كامل افريقيا و آسيا (3)

---

(1) P. bourdieu, socioloGie deL'Algerie, (coll: que sais_je? N°:802.), paris, 1970, P: 9, 20 , 35 , 51 .

(2) م . ب . الابراهيمي ، عيون البصائر ، ط1 ، (م1) ، ص : 55 — 65 .

(3) عن حركة التبشير في أنحاء العالم الاسلامي انظر : A. le chatelier ,La Conquète du monde musulman, revue du Monde Musulman, 1911.

وفي سنة 1350هـ (1931م) نشر محب الدين الخطيب في القاهرة هذا البحث معربا . ثم أعيد طبعه بعنوان "الغارة" على العالم الاسلامي " ، تعريب و تلخيص مساعد اليافي و محب الدين الخطيب ، الدار السعودية للنشر ، جدة ، 1387هـ (1968م) ، ص: 13 وما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد اعتبر مالك بن نبي الصراع السياسي الذي دار بين مورينو رئيس بلدية قسنطينة في جريدة "الجمهوري" الفرنسية والأمير خالد في مجلته "الاقدام" صراعا بين الاسلام والمسيحية . (1)

ومما يؤكد أن غزو الجزائر واحتلالها كان يندرج في اطار الحملات الصليبية على العالم الاسلامي ـ المؤتمر الافخاريستي المنعقد بالجزائر في ماي 1939م تحت رعاية السلطة الكاثوليكية والذي انعقد ايضا بتونس ، وكان ينعقد بصفة دورية في مختلف أنحاء العالم . وقد ورد في الشهاب أن هذا المؤتمر كان يخدم فكرة سياسية هي التبشير بالاستعمار الى جانب الاغراض الثقافية .

والا فما الهدف من عقد مؤتمر مسيحي في بلاد اسلامية كالجزائر وتونس ؟ (2) فهو مؤتمر كان يرمز الى زوال الاسلام في الجزائر وانتصاب سلطة الكنيسة الى جانب السلطة السياسية التي جرح أصحابها قلوب المسلمين الجزائريين في الاحتفال المئوي عام 1930م . وقد كان رجال الدين كما يقول مالك بن نبي ((يحملون تحت جلابيب المسيح قلوبا سياسية استعمارية في عمق ذلك الجرح)) . (3) مما يؤكد أن القول بلائكية الدولة الفرنسية اذ ذاك كان محض ادعاء وتضليل كما عترف بذلك الكتاب الفرنسيون أنفسهم مثل أجرون في المصدر السابق .

وبجانب حركة التبشير النشيطة لهدم الاسلام ، كانت هناك عدة عوامل تنهش المجتمع وتساعد على تحقيق أغراض السلطة . فقد كانت التقاليد السلبية الموروثة متفشية ، والطرق الصوفية تثقل كاهل الفقراء فتسلب عقولهم باسم الدين ، وأموالهم باسم الزكاة وغيرها . ولئن كان اسلام العامة في هذا العهد ، واسلام الزوايا والطرق التي كان معظمها مواليا للاستعمار ، فان هذه الظروف كلها لم تستطع طمس الايمان الفطري في النفوس .

ومع ذلك فان الحياة العقلية والثقافية كانت على العموم متدهورة . فقد اضمحل التفكير المنطقي وأصبح الفرد كما يقول مالك بن نبي يطلب النتائج من غير أن يفكر في التماس الاسباب والمقدمات (3) ، وهو قول يتفق مع ما أورده الشيخ مولود الحافظي في الشهاب من أن الناس ما زالوا خرافيين يعتقدون أن الارض قائمة على قرن ثور ، دون أن يعملوا النظر في المنقول والمعقول (4) .

---

(1) مالك بن نبي ، مذكرات شاهد القرن ، ص : 164 ـ 165 .
(2) الشهاب ، ج 4 ، م 15 ، (ربيع الثاني 1358هـ/ماي 1939م) ، ص 192 ـ 193 .
(3) مالك بن نبي ، م . س ، ص : 234 ـ 235 .
(4) الشهاب ، ج 5 ، م 7 ، (في محرم 1350هـ/ ماي 1931م) ، ص : 298 وما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و اعتمادا على رأي مالك بن نبي فان الجزائري في هذا العهد كان سلوكه الحضاري يتسم بالسلبية و الجمود و بنقص الفعالية الاجتماعية . لقد كان مستسلما للتاريخ دون أن يكون قادرا على التاثير فيه . و يرى مالك بن نبي انه اذا كانت هناك حركة مقاومة مستمرة في النجود العليا فان ساكن التل قد روض ليكون أداة للاستعمار ، مما جعل ابن نبي يقسو في الحكم على الفرد بفقر الطابع و الشخصية (1) ، و بقابليته للاستعمار (2)

بيد أن وجهة نظر ابن نبي قابلة للنقاش ، فاذا كان هذا الانسان حقا متصفا بالجمود و السلبية و الاستسلام للقدر بالمعنى الطرقي ، فان أسباب ذلك لا تعود الى الطابع الجغرافي كما راى ابن نبي (*) . كما أن مقاومة الاستعمار لم تقتصر على الهضاب العليا ، اللهم الا اذا كان شاهد النرن يقصد بالنجود الهضاب الجزائرية كلها و بالتل سكان المدن التي كانت تحت الضغط و المراقبة الاستعمارية . وقد برهنت ثورة التحرير في 1954م على أن مقاومة الاستعمار لم تقتصر على الهضاب الجنوبية . أما العيوب و الامراض التي يجعلها ابن نبي في ((القابلية للاستعمار))بالنسبة الى جمهور البلاد الاسلامية فهي عيوب موجودة بالفعل ، و لكن تعميمها بهذه الصيغة يجعلنا نقع في المبالغة و التخييل السلبي عند محاولة تفسير و تقييم حوادث التاريخ .

نعم هناك ظواهر اجتماعية سلبية كثيرة ، و حتميات نفسية في المجتمع الاسلامي بالجزائر أدت الى دخول الاستعمار . كما أن الثروة و الترف و الاقطاع و الاستغلال هي حقائق لا تنكر في هذا العهد ، غير أن تعميم القابلية للاستعمار بصيغة الاطلاق فيه قسوة في الحكم . ذلك أن الانسان لا يولد بالفطرة قابلا للاستعمار ، بل ان الموضوعية في تفسير الظواهر الاجتماعية تقتضي أن نقرر أن الحوادث لا تحدث الا اذا توفرت اسبابها الحتمية التاريخية . و بناء على ذلك لا يصح القول انها حدثت لان المجتمع كان قابلا لها تلقائيا . و قياسا على ذلك فان ثورة التحرير الجزائرية لم تندلع الا بعد أن توفرت أسبابها ، و لو كان المجتمع قابلا للاستعمار لما قام بالثورة . و باندلاعها كحادثة اجتماعية حتمية انتفت دعوى قابلية الانسان للاستعمار .

و على الرغم من أن الجزائر في نهاية الحرب العالمية الاولى كانت في سبات كما سجل ذلك المهتمون بتاريخ الحركة الوطنية الجزائرية ، فان هناك أحداثا وطنية محلية مغربية أبرزها فيما يذكر

---

(1) مالك بن نبي ، ن . م . ص : 208_ 209 .

(2) ابن نبي ، شروط النهضة ، ص: 229 .

(*) تأثير المناخ في الطابع فكرة خلدونية أدرجها علماء الاجتماع في العوامل المؤثرة على تطور المجتمعات البشرية . ويبدو أن ابن نبي تأثر بهذه الفكرة و طبقها على المجتمعات الاسلامية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ابن نبي نفسه ثورة الريف بالمغرب الاقصى التي قادها عبد الكريم الخطابي (1) ، فأججت حوادثها مشاعر الوطنية في الجزائر ، مما أقلق الادارة الفرنسية ، ودفع الشرطة في قسنطينة الى الانتقام من الاهالي ، ولم تستثن حتى الباعة المتجولين الذين كانوا يلتمسون العزاء لانفسهم في هذه الثورة . قال ابن نبي : ((فالريفيون انما كانوا ليوثا يكافحون غولا كان يفترسنا ، وكانت محاولة الريفيين تثأر للشعوب التي لم تكن تقوى على أن تثأر لنفسها .. فبرهن عبد الكريم على أن امبراطورية استعمارية يمكن أن تخدش .)) . (2) ومعنى ذلك أن الثورة الريفية أرجعت الثقة الى النفوس، و بعثت الشعور بان المستبد القوي يمكن أن يغلب من قبل صاحب الحق الضعيف .

وعلى أي حال فان الجزائر قبيل العشرينات من هذا القرن كانت تعج بتيارات دينية وسياسية وثقافية ، وكان الى جانب هذه التيارات جهل وأمية وغموض وتناقض في التفكير ، مما جعل الشخصية تتسم بعدم الوعي والوضوح في الوجهة والمقصد ، بسبب انعدام المفكرين والعلماء والقادة المرشدين والمصلحين ، فكانت الفئات الاجتماعية تائهة ممزقة تتأرجح بين عديد من الاتجاهات المتناقضة ، من رجعية محلية واستعمارية ، وديكارتية اوربية ، ورومانسية خيالية ، وطرقية خرافية ، وثقافة تقليدية سطحية كانت تعتمد في أحسن الاحوال على علم الكلام التجريدي ، وعلى فروع الفقه والتصوف .

أما وضع اللغة العربية في الجزائر المستعمرة فقد كان كما وصفه الشاعر أحمد شوقي في انطباعاته من الجزائر حين زارها في شبابه (3) ، حيث قال : ((ولا عيب فيها سوى أنها مسخت مسخا . فقد عهدت مساح الاحذية فيها يستنكف النطق بالعربية ، وان خاطبته بها لا يجيبك الا بالفرنسية .)) . (4)

---

(1) ثار عبد الكريم الخطابي على الاسبان في 1922م ، وعلى فرنسا في 1925م ، وكان يطالب بالاستقلال التام لكل أجزاء المغرب ، ويعمل لاقامة حكم دستوري . راجع عن ثورة الريف : علال الفاسي ، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ، (م.س) ، ص : 125— 141 .

(2) مذكرات شاهد القرن ، ص : 222 — 242 .

(3) مكث أحمد شوقي في الجزائر العاصمة أربعين يوما للاستشفاء . (المصدر اللاحق) .

(4) الشهاب ، ج 4 م10 (غرة ذي الحجة 1352هـ/17مارس 1934م) ، ص : 146 . وانظر : آثار ابن باديس ، ج 3 ، ص : 536 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و مع أن الشيخ عبد الحميد بن باديس اعترف بتخلف اللغة العربية في عهده و تصورها في التعبير عن معاني العصر ، و بانتقاد وسند الامة العربية عنها ، و اعترف لشوقي بتجديد أساليبها و بيانها الذي حسبنا لنا سرأته مات في المشرق و المغرب (الشهاب ، ن ، م ، ص : 144 — 145 . آثاره ج 3 ، ص : 535 .) ، فان الشيخ تعجب من حكم شوقي على العربية في الجزائر ، و استدلاله على حالة أمة بتجربته الشخصية مع مساح الاحذية فيها .

و الذي لا شك فيه أن اللغة العربية في الجزائر قبل ظهور الاصلاح كانت مضطهدة ، و منحصرة في المؤسسات الدينية الواقعة باقاصي الجبال ، و في شيوخها التقليديين حقا لقد بدأ التاثير الطرقي يضعف شيئا فشيئا بعد دخول فكرة الاصلاح الى الجزائر ، و خاصة بعد زيارة الشيخ محمد عبده لها سنة 1321هـ/1903م (1) ، و ظهور حركة ابن باديس ، و لكن تأثير الماضي بسلبياته و واقع الاستعمار بتحدياته كان يشد الناس اليه شدا قويا . و في رأي مالك بن نبي فان الذين نالوا حظا من الثقافة الاوربية كانوا يعانون تمزقا نفسيا و حيرة عقلية عقائدية ، و كان الصراع بين هؤلاء و الذين ما زالوا يقرأون كتاب الف ليلة و ليلة يبدو لابن نبي صراعا بين القديم و الجديد . (2)

أما الفلاح الجزائري فقد بالغ علماء الاستعمار في اثبات الدونية و الاحتقار له ، و بعد تصوير النزعة القدرية في النفوس وصفوه بانه خامل عديم الحس ، و قدري يؤمن بالمكتوب (3) . و هذا يتسق مع ما ذكرناه في الفصل الاول من ظاهرة الحط من "الاهلي" و اعتباره شخصا غير قابل للتعليم و التحضير

هذه باختصار هي الظروف و التناقضات التي كانت سائدة في الجزائر المستعمرة قبيل ظهور حركة ابن باديس الاصلاحية . ترى كيف كانت أوضاع التعليم في الجزائر بعد الاحتلال ؟

ج — التعليم بعد الاحتلال :

كان التعليم في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي شعبيا حرا ، و واسع الانتشار ، و كانت مؤسساته تضم شيوخا متمكنين من علوم الدين و غيرها كالفلسفة و الفقه و الادب و الطب و الفلك . (4)

أما بعد الاحتلال فقد غير الفرنسيون نظام التعليم و أوضاعه ، فأنشاوا مدارس للفرنسيين ،

---

(1) عمار الطالبي ، مدخل الى آثار ابن باديس ، ج 1 ، ص : 25 .
(2) و (3) مذكرات شاهد القرن ، ص : 289 — 290 .
(4) سعد الله ، الحركة الوطنية ، ص : 74 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و أخرى لأبناء الأهالي ، وانقسمت المدرسة في الجزائر الى مدرسة فرنسية خاصة بأبناء الاوربيين ، و مدرسة فرنسية لأبناء الأهالي ، و مدرسة عربية فرنسية مزدوجة ، فضلاً عن مؤسسات التعليم العربي الحر بالمعنى الذى كان سائدا قبل الاحتلال . وكان لكل نوع من هذه المدارس برنامجها و نظامها و أهدافها المختلفة عن الاخرى .

لقد اعتمدت السلطة الاستعمارية سياسة تربوية يسهل على المتأمل في غاياتها و أساليبها أن يدرك أبعادها . فالتفقير و الارهاب في نظر السلطة يضعف الشعب و يشغله عن الواقع السياسي و الاقتصادى ، و التجهيل و محاربة التعليم الاسلامي يسهل عملية التجنيس و التنصير ، و نشر اللغة الفرنسية يمكن من بث فلسفة الاستعمار و يحافظ على مصالحه .

و لتحقيق ذلك لجأت السلطة الى أسلوب تعسفي يؤدى الى تدمير عناصر الشخصية و تمزيق وحدة المجتمع ، فعمدت الى الاستيلاء على الاوقاف التي كانت مصدر حياة للتعليم الاسلامي و رجاله ، و حولت المساجد التي كانت مراكز للتعليم الى كنائس و متاحف و مستودعات كما ذكرنا ، واحتكرت التصرف فيما تبقى من مؤسسات و سيطرت على موظفيها ، وفي نفس الوقت استغلت الحكومة مبدأ فرنسيا جمهوريا هو فصل الدين عن الدولة ، فزعمت أن سياستها في الجزائر لائكية ، و منحت حرية التعبد و التعليم للمسيحيين و اليهود وسلبتها من المسلمين .

و هذا الاسلوب في مقاومة الاسلام و العربية هو في نظر الشيخ البشير الابراهيمي أصل من أصول الاستعمار و أسلوب ادارى تميز به نظامه في الجزائر ، مما جعل الشيخ يقرر أن الاستعمار على حد قوله : ((أدار قوانينه على نسخ الاحكام الاسلامية ، وعبث بحرمة المعابد ، و حارب الايمان بالالحاد و الفضائل بحماية الرذائل ، و التعليم بافشاء الامية ، و البيان العربي بهذه البلبلة التي لا يستقيم معها تعبير و لا تفكير .)) . (1)

و يستخلص من ذلك أن السلطة قد أهملت شؤون تعليم الجزائريين و تجاهلتها عن قصد لتحقيق سياسة التجهيل ، و تصدت لعرقلة التعليم العربي ، و طاردت رجاله المتنورين حتى أجبرت الكثيرين منهم على الهجرة الى الاقطار العربية المجاورة هروبا من البطش و الاضطهاد . (2)

---

(1) م . ب . الابراهيمي ، عيون البصائر ، ط1 ، ص : 14 ، 19 ، 21 . وقد كتب الابراهيمي في مسالة فصل الدين عن الدولة سلسلة مقالات يفوق عددها العشرين . راجع نفس المصدر ، ص : 47 وما بعدها الى ص : 192 .

(2) أ . جوليان ، (م.س.) ، ص : 127 . أحمد الخطيب ، (م.س.) ، ص : 35 . و عن تعليم الجزائريين في العهد الاستعمارى راجع : Maurice poulard, L'Ensei_ gnementpour les indigènes D' Algerie , Alger ,1910.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و بجعل اللغة الفرنسية لغة رسمية ، و اعتبار العربية أجنبية (1) و ثانوية تستغل في أغراض استعمارية — تم تجريد التعليم العربي من محتواه الاسلامي ، و من مقوماته كمنظومة تربوية متميزة . و بذلك تدهور مستوى التعليم و تقهقر تدريجيا الي الاطراف الجبلية ،فتحول في يد السلطة الى أداة هدم و تخريب لكيان المجتمع و مقوماته الروحية . و لم تأت سنة 1850م حتى انخفض عدد المدارس و الطلاب في الجزائر انخفاضا كبيرا . (2)

لقد عارض المعمرون تعليم الجزائريين منذ الاحتلال ، و طالبوا بالغائه كليا ، بما في ذلك التعليم الفرنسي في المرحلة الابتدائية . و حتى بعض الاصوات التي طالبت بضرورة تعليمهم كانت تضع المصالح الفرنسية فوق كل اعتبار ، و تعتبر التعليم الاهلي أداة سلطة و وسيلة نفوذ و سيطرة كما جاء ذلك على لسان أحد المؤيدين للاستعمار و المدافعين عنه و عن مصالحه ، و هو أوغسطين بيرنار (3)

و لالقاء الاضواء على مختلف الاساليب التي كانت معتمدة في تسييس الاهالي و توجيههم يجدر بنا أن نشير الى أن خبراء الاستعمار و قادته كانوا يمارسون ضد "الاهالي" وسائل الحرب النفسية ، و يوهمونهم بان فرنسا "الديموقراطية" المتطورة انما تؤدي في الجزائر رسالة تمدينية . (4)

غير أن الموقف العنصري للمعمرين المعارضين لنشر التعليم بين ضحاياهم ، و نزعة الشعور لديهم بالتفوق ، جعل نظرتهم الى السكان الاصليين ثابتة و هي أن "الاهالي" على حد

---

(1) فرحات عباس ، (م.س.) ، ص : 28 . سعد الله ، ن . م ن ، ص.
(2) أورد سعد الله — اعتمادا على أوربيين مهتمين بتاريخ الجزائر في ق19م ، مثل ايميرى ، و فالز ، و بيدو ، — أرقاما احصائية تدل على أن التعليم قبل 1850م كان أفضل مما ه و عليه بعد هذا التاريخ . (ن . م ص : 73 .).
(3) كان أ. بيرنار مديرا لدار المعلمين بالعاصمة ، و خبيرا في شؤون الاستعمار . عارض قرارات مؤتمر المستوطنين الاوربيين المنعقد بالجزائر في 29 مارس 1908م التي نصت على ضرورة الغاء التعليم لابناء الاهالي و لكنه دفاعا عن أهمية تعليم الاهالي في خدمة مصالح فرنسا .
(4) عن أسلوب الحرب النفسية ضد "الاهالي" ، انظر : فرحات عباس، م . س . ص : 23 و ما بعدها ، و ص : 34 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تعبير أندري جوليان — على لسانهم : ((قاصرون لا تنفذ المبادئ الديموقراطية الى عقولهم ولا يستطيعون تطبيقها ، لان مجتمعاتهم لا تعرف الا أحد أمرين : اما النظام الاقطاعي ، واما الفوضى .)) . (1)

ولم يتورع المعمرون عن اتخاذ التدهور الثقافي الذي كان الاستعمار أحد أسبابه حجة على أن الجزائري لا يقبل التحضير بدعوى أنه متخلف بالطبيعة. وهذه الدعوى أكدها فرحات عباس ، وهو ممن تكون في المدارس الفرنسية ، وكان من المعاينين لاحداث هذه الفترة المظلمة من تاريخ الجزائر ، حيث قال : ((لما كنا نطالب بفتح المدارس كان جوابهم لنا : اننا لسنا أهلا لها ، لاننا قوم لا نقبل لا التربية ولا التعليم . وتكالب الاستعمار على محاربة الثقافة العربية بغية القضاء عليها ، دون أن يلقننا ثقافته ، فأوصد في أوجهنا أبواب المدارس العليا ، ومدارس العلوم التقنية ، ثم يتهمنا بعد ذلك بأنه ليس لدينا لا قابلية ولا كفاءة .)) . (2)

نستنتج من هذا أن جميع أبواب الثقافة والمعرفة كانت مسدودة في وجوه الجزائريين ، فلا العربية تربط حاضرهم بماضيهم ، ولا الفرنسية تفتح أمامهم آفاق العلم والرقي .

والواقع أن سياسة التعليم الاستعماري كانت تتجاذبها نزعتان : احداهما طالبت بتعليم "الأهالي" لاستدراجهم نحو الفرنسة ، والاخرى ويمثلها غلاة المعمرين الاكثر تصلبا كانت رافضة لكل تعليم خوفا من انتشار الوعي بين الجماهير .

ويبدو أن تناقض السياسة التربوية للاستعمار في الجزائر كان راجعا الى طبيعة الصراع والتناقض في المصالح الرأسمالية بين أصحاب النزعتين المذكورتين . وعلى الرغم من أن الدوائر الرسمية كانت ترجح النزعة المؤيدة لتعليم "الاهالي" ، فان المعمرين كانوا أقوياء في المجالس البلدية الى حد أنهم استطاعوا الغاء الميزانية المخصصة لتعليم أبناء "الاهالي" ، وذلك بغلبة أصواتهم في الانتخابات . غير أن هذا الاختلاف في المصالح بين أصحاب النزعتين لم يكن فيما يبدو بالنسبة الى "الاهالي" صراعا حقيقيا بينهما بقدر ما هو اختلاف في وجهات النظر حول الاسلوب الذي يجب اتباعه لتسييس الجزائريين ثقافيا . وسواء طالبوا بالتعليم أو بالغائه فانهم كانوا متفقين جميعا على سياسة الفرنسة والتجنيس وعلى أن المضمون التربوي للتعليم "الاهلي" ينبغي الا يعني سوى التجهيل ، وألا يهدف الا الى تذويب الشخصية الوطنية وتفكيك عناصر القوة والتمايز فيها .

ومن غرائب الطبيعة الاستعمارية وتناقضها الصارخ أن المستوطنين كانوا يجهدون أنفسهم

---

(1) جوليان ، م . س ، ص : 44 .
(2) فرحات عباس ، ن ، م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لاجتذاب ضحاياهم الى الفرنسة و التجنيس ، و عند وقوع أحد "الاهالي" في الفخ يشعرونه بأنه صاحب امتيازات بالنسبة الى بني قومه ، و لكن بالنسبة الى الاوربيين يجد نفسه في علاقات التعامل معهم ضحية للعنصرية ، و يجبرونه على الشعور بالدونية ، و بأنه ليس أوربيا لكي يحصل على حقوق المواطنة الكاملة ، ولا سيما الحقوق السياسية . و هذا ما يؤكد لنا ما قرره المؤرخ سعد الله و هو أن الاستعمار الفرنسي في الجزائر كان ذا طبيعة "فئة" (1)

و على أى حال فان الموقف المؤيد لتعليم "الاهالي" هو الذى تغلب في النهاية ، و هو الذى اعتمدته السياسة الرسمية . و لكن بما أن قانون الاندجينا عنصري يقوم في أساسه على التمييز و اللامساواة بين المسلمين و الاوربيين ، فان السلطة عزلت في التعليم منذ البداية أبناء الاوربيين عن أبناء "الاهالي" (2) ، و خصصت لكل من العنصرين مدارس و برامج مختلفة في مضمونها و أهدافها .

لقد بدأت عملية الفرنسة منذ الاحتلال ، بيد أن جدلية الصراع بين الدين و الدولة الاستعمارية مع الحاح المسلمين على ضرورة تعليم أبنائهم ، جعلت المخططين للشؤون الاهلية يهتدون الى أسلوب تربوى فعال في تخدير العقول و المشاعر هو أسلوب التعليم الازدواجي الفرنسي — العربي ، و هو تعليم يعتبر أفضلية اللغة الفرنسية مبدأ مسلما به ، و يمنح الثقافة الفرنسية الاولوية المطلقة . (3)

ولا شك أن هذا ما جعل "الاهالي" يدركون النوايا المبيتة ضدهم ، و يعزفون في البداية عن ادخال أبنائهم الى المدارس الحكومية ، خصوصا قبل فهمهم لجدلية الصراع بين القوى و الضعيف و قبل ادراكهم أنه لا وسيلة للدفاع عن الذات أنجع من التعليم باعتباره وسيلة للوعي و طريقا (الى) التحرر و التقدم ، حتى و لو كان التعليم فرنسيا استعماريا .

و سجل تاريخ الاستعمار الفرنسي في الجزائر أن التعليم فيها كان مهزلة حقيقة لنظام زعم أنه ديموقراطي انساني جاء لتحضير الجزائريين و ترقيتهم . و مع أن الاحصائيات متضاربة حول التعليم الاستعمارى ، من حيث بناء المدارس و عدد الطلاب فيها ، فان ايراد بعض الارقام يعطينا فكرة عن تطور هذا التعليم .

لقد أنشأت السلطة أول مدرسة ((فرنسية — عربية)) ابتدائية سنة 1836م ، ثم أنشأت غيرها في تلمسان و قسنطينة ، و في فترات متباعدة فتحت أخرى في عنابة و البليدة و وهران و

---

(1) سعد الله ، الحركة الوطنية ، ص : 70 .
(2) محمد طه الحاجرى ، ن ، م .
(3) أ . جوليان ، م . س ، ص : 53 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مستغانم حيث توجد التجمعات السكانية .غير أن عدد تلاميذ هذه المدارس الى سنة 1850م كان منخفضا جدا بالنظر الى مجموع سكان الجزائر الذين حرصت السلطة في احصائياتها على التقليل من حجمهم . وفي 1850م أصدرت السلطة مرسوما (1) يقضي بإنشاء ثلاث ثانويات فرنسية- اسلامية ولكن لم يتم انجازها الا في سنة 1901م ،وكان التعليم فيها كله بالفرنسية ،ما عدا اللغة والأدب العربيين والفقه والتوحيد (2) وكانت نسبة التخرج منها سنويا فيما بين 1904- 1910م تتراوح بين 11 و15 طالبا من مجموع 900 .أما الثعالبية فقد أنشئت لتخريج الموظفين في التعليم والقضاء والإفتاء والإمامة والصحافة والترجمة ، وكان يدرس فيها بالعربية الفقه والتفسير والأدب العربي ، وبالفرنسية تاريخ فرنسا وحضارتها ،ومبادئ القانون والنظام الإداري بالجزائر . (3) وحيث ان التعليم الفرنسي - العربي جرد من محتواه الاسلامي فإنه لم يجد اقبالا عليه من أبناء "الأهالي" . والواقع أن هذه المدارس المزدوجة حشد فيها عدد قليل من أبناء المحظوظين ، وكانت القلة المتخرجة منها تغطي حاجات الإدارة المحلية في الوظائف الهامشية التي لها علاقة بالشؤون الأهلية . وقد تركت هذه السياسة التربوية التي استهدفت اهمال تعليم الجزائريين آثارا عميقة أدت الى تدهور التعليم وتفشي الجهل في صفوف أبناء الشعب.

وفي عهد نابليون الثالث (1852-1870م) واثر زيارة قام بها هذا الأخير الى الجزائر تظاهرت حكومة فرنسا بتغيير سياستها تجاه "الأهالي" وأصدرت قرارا ينص على فتح مدارس جديدة لأبنائهم . ولكن بعد سقوط الامبراطورية الثالثة ، واندلاع حركة المقاومة الشعبية بالجزائر عرفت سياسة التعليم تراجعا كبيرا وأغلقت كثير من المدارس الأهلية . وفيما بين 1893 و1914م عرف التعليم في الجزائر تطورا نسبيا فبلغ عدد المدارس الابتدائية 468 ،وعدد طلابها 48.750 ،غير أن هذا التطور الكمي لم يصحبه تغير في محتوى التعليم ، وهو تطور ضئيل بالنظر الى مجموع السكان المسلمين الذين أصبح عددهم حسب احصاء 1906م يقارب خمسة ملايين ونصفا . (4)

(1) سعد الله ،الحركة ،ص: 75. (2) سعد الدين بن أبي شنب ، (م.س) ،ص: 43.
(3) تركي رابح ، (م.س) ،ص: 147-148. (4) عن اختلاف المؤرخين في احصاء سكان الجزائر راجع: سعد الله ، (ن.م) ،ص: 70. Ferhat,Abbas,Lanuit cOlOniale.
,T.1:guirre et révelutien d'Algerie, Julliard,paris,1962,p:50_51
manuel de preparation au certificat interarmes,T.2 édit.berget, paris, 1962.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و مهما تكن الارقام التي أوردها الرواة و المؤرخون عن تطور التعليم الاستعماري فانها كلها تؤكد حقيقة صارخة هي انخفاض عدد المدارس و المتعلمين ، و ارتفاع نسبة الجهل و الاميه في أوساط الجزائريين .

و بهذه النتيجة من التعليم الفرنسي ، الى جانب القضاء على التعليم العربي ، تكتمل الصورة القاتمة لمأساة الجزائر الثقافية طوال فترة الاحتلال . الامر الذى جعل سعد الله يقرر ((أن المؤرخ للجزائر في القرن التاسع عشر لا يستطيع أن يعثر على عالم جزائرى حقيقي واحد ، لا بالعربية و لا بالفرنسية .)) . (1)

ومع أن الحكومة كانت تشرف على التعليم العام فان مقارنة القروض المخصصة لتعليم المعمرين بالقروض المخصصة لتعليم الجزائريين فيما بين 1902 و 1908م ، و هي الفترة التي تحسن فيها تعليم "الاهالي" ، تبين مدى الاجحاف في ميزانية تعليم خمسة ملايين جزائرى ، و الفرق الكبير بينها و بين ميزانية نصف مليون اوربي . فبينما قفزت قروض تعليم المعمرين من أكثر من خمسة ملايين فرنك فرنسي سنة 1902م الى ما يقرب من عشرة ملايين فرنك سنة 1908م نجد أن قروض تعليم الجزائريين في نفس الفترة لم تصل حتى مليونين . (2)

و فضلا عن عدم تطور التعليم و عدم انتشاره بين الجزائريين ، فان العدد الضئيل من المتعلمين كان تكوينهم في الغالب سطحيا و محدودا بالقياس مع مستوى التعليم عند الاوربيين . ثم ماذا يستطيع شعب أمي أن يفعل بتعليم ابتدائي مسخر لخدمة أغراض الاستعمار ، و بهذه الصورة المزرية ؟

ولا شك أن امعان الاستعمار في اضعاف هؤلاء بافقارهم و تجهيلهم هو السبب الرئيسي الذى أخر ظهور الحركة الوطنية و أجبرهم على السكوت مؤقتا عما لحقهم من ضيم و اجحاف واضطهاد .

و اعتمادا على ما أورده سعد الله فان بوسكيه و هو من المتعاطفين مع الاستعمار يرجع أسباب هذا السكوت الى القوانين الاستثنائية الجائرة ، و الى القيود التي فرضت عليهم لدفعهم الى التفرنس و التجنيس بالقوة . يقول بوسكيه : ((فعلى المرء أن يكون فرنسيا لكي يتمتع بكامل الحقوق بما في ذلك التعليم .)) . (3) أما أندرى جوليان فقد ذهب الى أن الوطنية لم تظهر في الجزائر الا بعد قرن من الاحتلال ، لان المجتمع كان مشتتا ، و الظروف لم تكن مواتية كما في تونس و المغرب (4)

و الواقع أن تمزق المجتمع كان نتيجة للسياسة التي سنتها الحكومة الفرنسية في الحكم والادارة و التشريع و الاقتصاد و الثقافة و التربية ، مما أدى بهذه السياسة الى تكوين ((قطيع بغير راع)). (5) و هي سياسة صريحة الدلالة على انعدام الاعتبارات الانسانية في النظام الاستعمارى بالجزائر .

---

(1) سعد الله ، ن . م .
(2) و (3) قارن جدول هذه القروض الحكومية المخصصة للتعليمين في نفس المصدر ، ص: 166 .
(4) و (5) أ . جوليان ، م . س . ص : 56 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و لكن ما هو الاسلوب التربوى الذى اعتمده خبراء التمليم الاستعمارى في تحقيق هــــــذه النتائج ، وما هي الطرق و الوسائل المتبعة في نشر اللغة الفرنسية ، و محاولة القضاء على العربية ؟

أسلوب و وسائل التعليــم الاستعمــارى :

لقد طبق الاستعمار الفرنسي في الجزائر كما ذكرنا نظاما تربويا جعل التعليم يعرف أنماطا و أساليب متعددة ، وكان التعليم الفرنسي المخصص للمحظوظين من أبناء "الاهالي" مندرجا فـــي اطار سياسة الفرنسة و الادماج ، وهو نمط تربوى جائر جعل مؤرخا فرنسيا هو أ . جوليان يقول عنه انه تعليم كان في وضع هزلي مضحك يشعر بوخز الضمير (1) ، خصوصا و أن قانون 1888م في راى جوليان اقتصر على نقل البرامج المطبقة في فرنسا دون مراعاة ظروف البيئة المحلية .

و بجانب التعليم الاسلامي الحر الذى كان سائدا قبل الاحتلال ، اعتمدت السلطة الى التعليم المزدوج القائم على الفرنسية أساسا ، ثم على العربية كلغة تابعة و مسخرة لخدمة أغراض استعمارية محددة ، وقد عرف هذا التعليم المزدوج بالتعليم الفرنسي ــ العربي ، أو الفرنسي ــ الاسلامي . و اعتبرت الفرنسية في التعليم "الاهلي" لغة اجبارية ، و العربية اختيارية ، بحيث يمكن للمتعلــم أن يختار بين نوعين من العربية :

أ ــ اما العامية "الدارجة" ، وكان رجال التعليم يحرصون على اظهارها كلغة عربية حديثــة أى كلغة التعامل في الحياة اليومية . وكانت تطبق في تعليمها الطريقة التطبيقية العملية المباشرة ، و هي طريقة محورية تعتمد على الوسائل السمعية البصرية ، و يمنح الطالب فيها شهادة كانت تدعى "شهادة العربية الدارجة" (2)

ب ــ واما العربية "الفصحى" العادية (3) ، وهذه كانوا يعتبرونها لغة معقدة . وكـــان المشرفون على تعليمها يحرصون على أن يغرسوا في الاذهان انها لغة قديمة ميتــة لم تعد صالحة للمصــارزاء اللغة الفرنسية "الحية" ، و يحرصون على اعطاء صورة عنها مشوهة و منفرة ، حتـــى

---

(1) ن . م . ص : 52 .

(2) يمكن الرجوع في هذا المجال الى الكتب المدرسية التي كانت مقررة في بلدان المغرب العربي الثلاث . و من هذه الكتب التى وضعت طبقا للطرقة المذكورة انظر مثلا : Ben smaïl, (M.), Methode pratique D'Arabe parlé Marocain, impr.catholique, bayrouthe 1932, P: 187-191.
و هو كتاب مدرسي كان مقررا لطلاب المرحلة الثانوية في المغرب الاقصى .

(3) كانت العامية تسمى " L'Arabe parlé " و العربية الفصحى "L'Arabe Classique"
و من الكتب التي وضعت سنة 1949م لتعليم الفصحى انظر كتاب : M.et A. DJidjli, Pier. LivreD'Arabe Classique, 9e. Edit. "La typo-Lyto-jules carbonel", Alger
و للحقيقة نشير الى أن عربية هذا الكتاب سليمة ، غير أنها كانت تعلمهبواسطة الفرنسية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أنهم فيما يذكر سعد الله — نقلا عن د يبارميه — كانوا يسمون مد رسيها ((أساتذة العربية المنحطة)) (1)

أما الفرنسية فقد كان رجال التعليم يعملون على نشرها و تحبيبها الى المتعلمين بكل الوسائل التربوية الحديثة ، و يحرصون على اظهار تفوقها كلغة عصرية حية ، و بواسطتها يسمون الى تمجيد كل ما هو فرنسي أوربي ، حتى أن العربية — بنوعيها الفصيح و الدارج — كانت تدرس بواسطة الفرنسية ، و هذا أقسى ما يمكن للغة عريقة أن تتحمله . و مع ذلك ، و رغم كل الوسائل المجندة للقضاء عليها لم تنجح سياسة الفرنسة و الادماج في الجزائر .

لقد كان التعليم العربي الاسلامي في المدارس الحكومية مأساويا يرمي الى طمس حقائق الدين و اللغة و التاريخ ، و يهدف الى تشويه الشخصية ، و تمزيق النفس ، و تدمير العقل ، و قتل روح التفكير و المبادرة .

و حيث كان طابع التعليم ازدواجيا فقد أدى الى افراز نموذج غريب عن المجتمع ، يقف حائرا بين قيم الحضارة الاسلامية و مغريات الحضارة الاوربية ، بل يقف حائرا بين الايمان و الالحاد ، و يواجه الواقع في خنوع و ضبابية عقلية ، فلا هو وطني مخلص لوطنه ، ولا هو قادر على الانسلاخ منه .

و للتدليل على أن النظام التربوى الاستعمارى كان يرمي الى مسخ الشخصية في بلدان المغرب و الجزائر خاصة ، يكفي أن نرجع الى المقررات من خلال الكتب المدرسية التي وضعت لتعليم العامية الجزائرية و المغربية بواسطة اللغة الفرنسية . وقد اعتمدت هذه الطريقة رسميا منذ سنة 1904م .

و بين يدى مجموعة من هذه الكتب التي وضعت كما هو مثبت فيها ((وفقا للبرامج الرسمية)) ، و وجهت للمعلم و التلميذ معا . وأذكر منها سلسلة الكتب التي وضعت للمراحل الثلاث: الابتدائية و المتوسطة و الثانوية ، و نشرت بامضاء الصوالح محمد ولد معمر الذى منحته السلطة تقديرا لجهوده لقب "فارس وسام الشرف" (2) وكان محتوى هذه السلسلة يدور في محاور رئيسية اعتمدت بتدرج من الاقسام التحضيرية و الابتدائية ، الى الاقسام المتوسطة ، ثم العالية (أى الثانوية) ، و تتناول في تدريس العربية الدارجة ما يلـي :

((الجماعة الاسلامية — أصول ، وعادات ، وتقاليد ، التجمعات العرقية — الزواج — وضعية المراة — العرب و البدو و الرحل — المغاربة — البربر (القبائل ، الميزابيون ، الخ . .) — العبيـد

---

(1) سعد اللـه ، الحركة الوطنية ، ص : 75 .

(2) Sؔualah Md. ,cours Moyen D'Arabe parlé,3e.Edit.Alger,1934.

و كان مؤلف هذا الكتاب أستاذا في التعليم الثانوى ، و لكن امضاءه ذيل في هذه السلسلة بعدة ألقاب جامعية تثير التساؤل .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

السود ، و الهجناء ، و البوهيميون .)) . (1)

و يلاحظ من خلال النصوص المدرجة تحت هذه المحاور أن البرنامج كان يستهدف استقراء جزئيات الحياة اليومية للتجمعات العرقية في شمال افريقيا . و لم نعثر في الكتب التي اطلعنا عليها على أي نوع من العادات و التقاليد الايجابية المريئة التي يمكن أن تعبر عن أصالة في ا لشخصية ، بل بالعكس كانت النصوص كلها تركز على العيوب و النقائص ، و على تتبع المثالب المشخصة في السلوك اليومـــي للافراد و الاعراق و الجماعات المحلية ، و تربط المفاهيم و القيم الدينية و الاخلاقية التي يعتز بهـا المجتمع باشخاص خياليين ذوى سلوك سلبي تافه ، و بايحاءات خرافية زائفة تظهر تصرفاتهم و علاقات تعاملهم في صور و طقوس و قوالب سلوكية كركاتيرية .

و يمكن التعرف على نماذج في ذلك من خلال عناوين النصوص التي سندرجها هنا ، لاعطاء فكرة عن أبعاد مخطط السياسة التربوية للاستعمار ، و النوايا المبيتة ضـد السكان الاصليين ، خصوصا اذا قارناها بالمضمون التربوى للكتب المقررة في التعليم الفرنسي . و من هذه العناوين بالدارجة :

((سيدى عبد الرحمن الجيلالي و قطاع الطريق ــ المرابطين ــ حيلات بني عداس(وبدئ النص بهذه العبارة : "العدايسي ما يحشمش على عرضه ") ــ العامرية و الوشام ــ البنات و الغولة ــ المراه البهلولة ــ الطلاق ــ الحمال في المدينة ــ زنقة في حومة النصارى ــ زنقة العرب ــ التركي و العربي ــ البراح و الاعور ــ الخيان ومولى الدار ــ الدخان و الكيف ــ حكاية هبال لحشايشي ــ الخديم الحرايمي ــ الحكام و الشكاية و البحث و الشرع ــ حكام العرب و الشرع متاع الفرانسيس ــ العسكر و العسه ــ الطلبة و الاعمى ــ الطلبة و الشيخ ــ الوعدة و الزيارة . الخ . .)) . (2)

ان هذه المحاور و النصوص كانت فعلا مرتبطة بالبيئة أشد ارتباط ، و لكن من خلالها يمكن تصور المناخ النفسي و العقلي و الاجتماعي الذى كان التعليم الاستعمارى يضع المتعلمين فيه ، و ما يترتب عن ذلك من نتائج في السلوك ، و من ردود فعل و مواقف تجاه الدين ، و اللغة العربية ، والتاريخ و الوطن الذى ينتمي اليه هؤلاء المتعلمون .

و بناء على التقنيات التربوية و الطريقة المعتمدة في تعليم "العربية الدارجة" يتساءل المـــرء عن مدى الجهود المتخصصة في الشؤون الاهلية لتحقيق أهداف هذه السياسة التربوية ، اعتمادا على

---

(1) الهجناء : هم المولودون من جنسين . والبوهيميون هم الغجر . (ن . م .) . و انظر لنفس المؤلف
Soualah: Cours Supérieur D'Arabe parlé, d'après La Méthode directe, La SOciété Musulmane, Edit."La typO-Litho", Alger , 1947, P:146-150.
و عنوان هذا الكتاب بالعربية هو : "القسم المرتفع ، للقارئ لمنتفعه باللغة الدارجة ، و من أفواه المسلمين خارجة ، في بلاد الجزائر الفارجة ." . و هو عنوان يغني عن كل تعليق . قارنه بالعنوان الفرنسي للكتاب .

(2) راجع الكتابين السابقين .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أساليب سيكولوجية ، و حقائق سوسيولوجية وثقافية تتعلق بالاصول و الاعراق و الجماعات "الاهلية"

و اذا نظرنا الى مستوى تكوين المدرسين الجزائريين خلال هذه الفترة التي صدرت فيها هذه الكتب المشار اليها ، فاننا لانستطيع دفع الشك في أن تكون من وضع شخص واحد كان مجرباً أستاذ في ثانوية . و مع أننا لانملك الدليل و المعلومات الكافية عن امكانيات المؤلف ، فانه يغلب على الظن أن هذه الكتب من وضع متخصصين في الشؤون الاهلية ذوى كفاءة تربوية عالية . ولا نستبعد أن يكون وراء هذا العمل مستشرقون كانوا موظفين في الجهاز الحكومي . و هؤلاء كما نعلم كانوا يحترفون البحث في خصائص المجتمعات المستعمرة . و مما يقوى هذا الظن أن السلسلة قد وضعت وفق البرامج الرسمية ، و أن كثيرا من القرائن تؤكد أن مثل هذه الكتب التربوية ذات المحتوى السياسي البالغ الحساسية لا يمكن أن تكون نتيجة جهد فردى . أضف الى ذلك نظرة الادارة المحلية المتعالية الى "الاهلي" مهما كانت منزلته و علاقته بها ، و عدم ثقتها في اسناد المشاريع المصيرية التي لها علاقة بالحساسية العرقية و القومية — اليه .

و رغم أن التعليم الفرنسي كان مأساويا كما ذكرنا ، فقد مكن المحظوظين من التخرج من جامعات فرنسا ، و أدى الى تكوين فئة من المثقفين وصفهم أندرى جوليان بذوى العقلية المتطورة (1) . غير أن نتائج هذا التعليم — نفسيا و سياسيا و ثقافيا — كانت بالغة الخطورة تجاه الدين و اللغة و الوطن ، ولا يزال تأثيره في الشخصية باقيا الى اليوم .

لقد آل بعضهم الى تأييد الوجود الفرنسي ، و انغمس البعض الآخر في المجون فانتهى الى الانحلال الخلقي و الديني ، و بالتالي الى الانفصام الحضارى . و لكن الاغلبية من المتعلمين حافظت على عقيدتها الاسلامية ، و بقيت على وطنيتها الفطرية النقية . و مع ذلك فان الثقافة الاستعمارية عزلت كثيرين منهم عن اللغة العربية التي هي لغة الاسلام ، و جعلتهم يشعرون بالغربة و الحسرة و بالانفصال عن المجتمع .

و اذا كان التعليم الفرنسي قد تحسن في بعض مراحله — وخاصة بعد ضغط الحركة الوطنية فان انتشاره بقي محدودا جدا . فقد كان في امكان السلطة أن تبرر حرمان الشباب من تعلم اللغة العربية ، و تنسيه فصله عن كيانه الروحي ، بنشر اللغة الفرنسية ، و لكن الحقيقة أن الصغار في التعليم الابتدائي بقوا حتى سنة 1898م بنسبة 97% أجانب عن اللغة الفرنسية نفسها ، و بعيدين عن كل عمل تمدينى . (2) و الى الحرب العالمية الاولى لم يتجاوز عدد الاطفال في الابتدائي 110 آلاف من مجموع 1150.000 طفل كانت تتراوح أعمارهم بين السادسة و الرابعة عشر . (3)

---

(1) جوليان ، م . س ، ص : 54 . و ذكر أن من هؤلاء من كان يحسن الفرنسية ويكتب بها أفضل من الصحافيين الفرنسيين .

(2) و (3) ن . م ، ص : 55 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهكذا ، وبالتأمل في مضمون التعليم ونتائجه تتضح لنا أهداف السياسة التربوية للاستعمار في الجزائر . وإن المرء ليخجل من الانسان الذى بلغ به حقد العنصرية ، وجشع الانانية الـــى اعتماد أساليب تربوية ، لتدمير الشخصية الوطنية ، تجاوزت حدود الحس الاخلاقي ، ودفعت بـــه طبيعته الاستعمارية الى هدر كل القيـــم الانسانيـــة .

وخلاصة القول فان تدهور الاوضاع الثقافية ، والدينية ، والتربوية ، في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي وبعده ، كان نتيجة لعاملين اثنيـــن :

ـ أولهما داخلي ، ذاتي ، راجع الى صيرورة حتمية ، وهو العامل التاريخي الاجتماعي ، و نعني به انحلال الحضارة الاسلامية في المشرق والمغرب ، وهو انحلال أعقبه تدهور ثقافي وانحطاط في مناهج التفكير والعمل ، وجمود في أساليب التربية والتعليم .

ـ وثانيهما خارجي ناتج عن العامل الاول ، وهو قيام النظام الاستعمارى وزحفه الحضارى ، مع ما اقتضاه من سياسة تربوية كانت تحركها دوافع الاستغلال الاقتصادى والاستعمار الثقافي .

هذه في نظرى هي العوامل الحقيقية التي دفعت بابن باديس ورفاقه الى القيام بالحركة الاصلاحية وفي ظل الاوضاع التي وصفناها يمكن تصور قتامة الجو السياسي ، والاقتصادى ، والديني ، و الثقافي ، وقساوة الظروف التي بدأ فيها الشيخ عبد الحميد نشاطه . فحين شرع هذا الاخير في التعليم سنة 1914م كان يستهدف القيام برد فعل ضد النظام الاستعمارى ، ويواجه الاوضاع الدينية و الثقافية المتدهورة . وكان الشيخ يدرك أن الجزائر كغيرها من الاقطار الاسلامية غداة الحرب الاولى كانت تعيش أزمة الحضارة ، وتفتقر - في الاساس الى فلسفة تربوية دينية أخلاقية عملية جديدة ، من شأنها أن تعيد بناء شخصية المسلم ، وتنهض به نهضة حقيقية على أسس سليمة .

وفي هذا الاطار يندرج عمل ابن باديس الاصلاحي . ولكن قبل أن نتناول نشاطه التربوى ، والصحافي يجدر بنا أن نتساءل : من هو ابن باديس ؟ وما هي العوامل التي كونت شخصيتـــه ؟ هذا ما سنجيب عنه في الفصل الآتي .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثالث

حياة ابن باديس وعوامل تكوين شخصيته

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثالث

حياة ابن باديس ، وعوامل تكوين شخصيته

تمهيد :

تمثل حياة الشيخ عبد الحميد بن باديس مرحلة حاسمة من تطور الجزائر الثقافي والاجتماعي والسياسي ، خلال النصف الاول من القرن العشرين .

فهو صاحب فلسفة دينية يرى القرآن عقيدة للتفكير وأسلوبا للعمل ، والاسلام نظاما اجتماعيا شاملا ، والسلفية منهجا ونموذجا في السلوك . لذلك فان لشخصيته أبعادا ثقافية ، وصلة وثيقة بالتحولات التي حدثت في ذهنية المجتمع الجزائري قبيل الثورة التحريرية .

واذا كان الفكر لا يبدو منفصلا عن السلوك ، فان الفرد السوي لا يمكن أن ينفصل عن واقع بيئته ، خصوصا اذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الفرضية المقررة في علم النفس الاجتماعي وهي أن الظواهر العقلية – رغم أنها ظواهر فردية – تنطوي جميعا على عنصر اجتماعي(1) مما يؤكد لنا أن صلة الانسان ببيئته عامل أساسي في صياغة شخصيته ، وأن كل حدث تاريخي جديد يضفي على الفكر لونا جديدا .

وبناء على ذلك فقد بدا لنا من الضروري أن نخصص هذه الفقرة لحياة ابن باديس ، وأن نركز على جوانب شخصيته ، وعلى عوامل تكوينها . وقد تناولنا ذلك بمنهج تاريخي تحليلي تركيبي ، واعتمدنا على معطيات علم النفس الاجتماعي ، مستقرئين أهم الاحداث التي عاشها لاستخلاص العوامل التي أثرت في اتجاهه العقلي والديني والاجتماعي ، أي في فلسفته النظرية والعملية .

فليس القصد إذن تكديس المعلومات عن حياته ، أو كتابة ترجمة له على النحو السائد في كتب التراجم ، بل ان الهدف من استقراء المعلومات عن حياته هو التعرف على مختلف المؤثرات المتفاعلة في تكوين شخصيته .

وبما أن ابن باديس لم يكتب سيرته الذاتية بنفسه – ما عدا بعض المعلومات العرضية المتفرقة في ثنايا مقالاته ، [illegible] الاستناد – لاكمال النقص – الى روايات بعض الثقاة من معاصرية وطلابه ، والرجوع الى ما كتب عن حياته هنا وهناك . وحرصنا على اتاحة الفرصة لكي يعرف بنفسه من خلال النصوص كلما أمكن ذلك . فمن هو ابن باديس؟ وما هي عوامل تكوين شخصيته ؟

---

(1) شارل بلوندل CH. Blondel ، مقدمة في علم النفس الاجتماعي ، تر. محمود قاسم و ابراهيم سلامة ، ط.2 ، القاهرة ، (1969م) ، ص : 5 ، 145 ، 238 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عوامل تكوين شخصيته

لقد حرص ابن باديس على أن يحدد بنفسه العوامل التي كونته ، والتي أثرت في حياته ، فقال معبرا عن خلق الانصاف والاعتراف بالجميل لأهله :

((أنا رجل أشعر بكل ما له أثر في حياتي ، وبكل من له يد في تكويني ، وان الانصاف الذى هو خير ما ربي عليه امرؤ نفسه — ليدعوني أن أذكر ، بالتمجيد والتكريم كل العناصر التي كان لها الاثر في تكويني ...)) ، (1) وهذه العناصر باختصار هي على التوالي : أسرته ، وشيوخه ، ورفاقه من رجال جمعية العلماء ، والامة الجزائرية ، ثم القرآن الكريم .

هذا وان التمرس بآثار ابن باديس ، وتتبع نشاطه وأعماله قد قادنا الى استنتاج عوامل أخرى لم يذكرها ابن باديس ، ولكن رأينا أنها لا تقل أهمية عن العوامل السابقة ، وأبرزها : السنة النبوية ، ورجال السلف ، وأمهات المصادر الدينية ، وزعماء الاصلاح الاسلامي ، والفكر الحديث ، وغير ذلك مما سيأتي ذكره .

ولتحليل هذه العوامل كلها فقد أدرجناها في محاور ثلاثة على النحو التالي : العامل الاسرى ، والعامل الدراسي والثقافي ، والعامل الاجتماعي .

اولا : العامل الاسرى :

ولد عبد الحميد ابن باديس في قسنطينة ليلة الرابع من شهر ديسمبر 1889م (ربيع الثاني 1308هـ) (2) . أبوه هو محمد المصطفى بن مكي بن باديس ، وأمه هي زهيرة بنت علي بن جلول

---

(1) ابن باديس حياته وآثاره ، ج 2 ، ص : 136 ، 138 .

(2) اختلف المترجمون لحياته في تحديد السنة الهجرية لولادته ، فقد ذكر الشيخ محمد الصالح رمضان في ترجمة موجزة لحياة ابن باديس (مقال مخطوط بمكتبته ، ورقة : 1) ، أنه ولد في 1305هـ . ونفس هذا التاريخ ورد في "الاعلام" للزركلي (ج 4 ، ص : 60) . وكذا في معجم "كحالة" ، (ج 5 ، ص : 105) . أما علي المراد في كتابه "ابن باديس مفسر القرآن" (ص : 23) فقد ذكر أنه ولد سنة 1307هـ . ونحن نرجح هذا التاريخ الاخير لمطابقته للتاريخ الميلادى بالنسبة لولادته ووفاته . أما التاريخ الميلادى لولادته فقد اتفق عليه كل المترجمون لحياته ، ما عدا الزركلي الذى ذكر أنه ولد سنة 1887م ، ولم يذكر مستنده .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و ينتمي الى احدى الاسر القسنطينية العريقة التي تنحدر الى أسرة بني زيري و المعز بن باديس الصنهاجي ، وكان عبد الحميد معتزا بهذا الانتماء ، حتى أنه كان يقرنه باسمه في بعض امضاءاته الصحافية . (1) وكانت أسرته ذات جاه و نفوذ في الاوساط الادارية و الحكومية ، فأبوه من كبار التجار و ذوى النفوذ المحلي ، وكان متمتعا بشبه الحصانة البرلمانية ، وعضوا في عدة هيئات سياسية ، وصاحب وسام الافتخار الفرنسي . (2) وأخوه الزبير كان محاميا ، ومستشارا عاما ، وممثلا في النيابة المالية ، ومقررا سياسيا . (3) كما كان عمه أبو العباس حميده بن باديس قاضي قسنطينة ونائبا عماليا عنها . (4)

و مع أن هؤلاء الاقارب كانوا يقفون بجانب الامة الجزائرية و الدفاع عن مصالحها ، فقد كان لعلاقتهم بالادارة الفرنسية تأثير حاسم في مستقبل عبد الحميد ، وخاصة في تعيين وجهته السياسية وفي موقفه من الوظائف الحكومي كما سيأتي . (5)

---

(1) انظر : الشهاب ، ج : 11 ، م : 11 ، (غ . ذى القعدة 1354هـ/فيفرى 1936م .) ، ص : 605 . وانظر : آثاره ، ج : 3 ، ص : 484.

وعن امضائه بابن المعتز ، والصنهاجي ، انظر أيضا : الشهاب ، ج : 3 ، م : 5 ، (غ . ذى القعدة 1347هـ/ أفريل 1929م .) ، ص : 41 .

و يبدو من سياق المقالات التي كانت تحمل امضاء "ابن المعتز" و "الصنهاجي" أن لهذا الامضاء دلالة سياسية ، و أن ابن باديس يشير بذلك الى أصالة محدده : الانتماء الى الاصل الصنهاجي ، و الاصل العربي معا . وكأنه يلمح بذلك الى أن للجزائر شخصية و تاريخا عريقين .

(2) ذكر د . عمار الطالبي في المدخل الى آثار ابن باديس (ج : 1 ، ص : 73 — 74 .) ، نقلا عن اندريه نوشيه في كتابه "ميلاد الوطنية الجزائرية" — أن والد ابن باديس كان عضوا في المجلس الجزائرى الاعلى ، و المجلس العام ، و المجلس العمالي لقسنطينة . وذكر الاستاذ محمد الصالح رمضان (م . س .) ، أنه كان "باش آغا" .

(3) علي مراد ، (م . س .) ، ص : 24 . ولباديس أخ آخر يدعى عبد الحق لا يزال حيا يرزق .

(4) الشهاب ، ج : 2 ، م : 13 ، (1 صفر 1356هـ/أفريل 1937م) ، ص : 62 . وانظر : آثاره ، ج : 1 ، ص : 73 . وج : 2 ، ص : 22 .

(5) أشاع خصوم الاصلاح أن الشيخ عبد الحميد بن باديس كان أرستقراطيا في حياته ، مما جعله يتخذ موقفا سياسيا مواليا لموقف بعض زعماء الحركة الوطنية المنحدرين من عائلات كبيرة كابن جلول و فرحات عباس ، وهو موقف المطالبة بالمساواة . و يبدو أن هذه الاشاعة استندت الى فرضية هي أن الشيخ عبد الحميد بالضرورة كان متأثرا بالموقف السياسي و الادارى لأسرته . و سيظهر من خلال بحثنا أن هذا الفرض غير صحيح ، وأن اتجاه ابن باديس هو اتجاه اجتماعي كان يهدف الى خدمة الامة . وقد ثبت ميله الى الجماهير و الاحتكاك بها طوال حياته ، كما ثبت عزوفه عن المنصب و الوظيف و الشهرة و مغريات الدنيا . ولو كان أرستقراطيا حقا لما رهن حياته لخدمة الامة الجزائرية و العربية و الاسلام ، خصوصا و أن هذه المجالات كانت متناقضة مع من كان يطلب الاغراض الدنيوية من غير وجهها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وعلى الرغم من أننا نجهل الكثير عن حياة الشيخ عبد الحميد ، وخاصة عن طفولته ، فان البيئة المنزلية التي نشأ فيها كانت بيئة غنية مترفة ، ولكنها متدينة ، وكانت تنتمي الى الطريقة القادرية في التصوف. (1) فقد نشأ في بيئة اسلامية محافظة ، وتأثر بالروح الدينية منذ صباه ، حتى أنه كما قال الشيخ محمد الصالح رمضان: ((كان ينزع نزعة صوفية في أول عهده بالحياة العملية.)). (2)

لقد تربى في كفالة أب تقي ومهتم بشؤونه ، وفي رعاية أم ذات دين وخلق، مما جعله يقر بالجميل لأسرته. وقد عزا تربيته الصالحة الى والده فقال :

((ان الفضل يرجع أولا الى والدي الذي رباني تربية صالحة ، ووجهني وجهة صالحة ، ورضي لي العلم طريقة أتبعها ومشربا أرده ، وقاتني وأعاشني وبراني كالسهم وراشني وحماني من المكاره صغيرا وكبيرا.)). (3)

واذا علمنا ما للأم من تأثير في شخصية الطفل ، فان لأم باديس من غير شك دورا تربويا في حياته. وقوله: ((البيت هو المدرسة الاولى والمصنع الاصلي لتكوين الرجال ، وتدين الام هو أساس حفظ الدين والخلق.)) (4) ، هو تقرير منه لدور أمه في تربيته وتنشئته تنشئة دينية ، مما يؤكد تأثير البيئة المنزلية في تكوين شخصيته ، ويدل على أن اتجاهه الديني والخلقي قد تحدد منذ البداية.

واذا كانت البيئة المنزلية بالنسبة لحياة الطفل مرحلة أساسية في تكوين شخصيته ، عضويا ، ونفسيا وعقليا ، فانها بالتالي مرحلة ضرورية لاعداده للمدرسة ، وللحياة الاجتماعية.

ومن هنا فان حرص والد ابن باديس على تعليم هذا الاخير وتوجيهه الوجهة التي تتفق مع ميوله قد مهد لاثارة اهتمام شيوخه به. فما دور هؤلاء الشيوخ ؟ وما مدى تأثيرهم في شخصيته ؟

---

(1) آثاره ، ج: 1 ، ص: 74.
(2) م. س. رمضان ، م. س.
(3) آثاره ، ج: 2 ، ص: 138.
ويذكر المهتمون بحياة ابن باديس أنه لما بلغ سن الرشد ترك له والده حرية تقرير مصيره وتحديد الاتجاه الذي يريد سلوكه في حياته ، فاختار طريق العلم ، وعزف عن الجاه ، والمال ، والوظائف ، بيد أنه لما بلغ الخامسة عشرة من عمره زوجه أبوه احدى قريباته المترفات ، فأنجب عبد الحميد منها ولدا أسماه عبده اسماعيل (ويظهر أن ذلك كان تشبها بالشيخ محمد عبده) ، وتوفي هذا الولد بعد سن البلوغ. ولما قرر عبد الحميد التفرغ للعمل الاصلاحي خير زوجته بين البقاء معه وتسريحها فاختارت الامر الثاني. وهذا يدل على أن اهتمامات ابن باديس العائلية قد تغلبت عليها نوازع الجهاد ودوافع العمل الاجتماعي. (استقيت هذه المعلومات من الشيخ محمد الصالح رمضان في جلسة معه بثانوية حسيبة بن بوعلي بالقبة (العاصمة) بتاريخ 20/12/1969م. (4) الشهاب ، ج: 8 ، م: 11 (شعبان 1354هـ/نوفمبر 1935م) ص: 449. وانظر: آثاره ، ج: 1 ص: 222-228. وج: 2 ص: 201.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثانيا : العامل الدراسي :

لتحديد هذا العامل الثاني الذى أثر في تكوين ابن باديس يجدر بنا أن نشير الى رأى هذا الاخير في طبيعة الدراسة التي يتلقاها الطالب ، والى المراحل التي يمر بها .

يرى ابن باديس أن الهدف من الدراسة نوعان : التحصيل الدرسي ، و التحصيل النفسي . فالاول هو السعي الى اكتساب القدرة على فهم قواعد العلم و تطبيقها ، و الثاني هو : ((توسيع دائرة الفهم و الاطلاع . . . و يتوصل اليه الطالب بنفسه ، بمطالعته للكتب ، و مزاولته للتقرير و التحرير .)) . (1)

و اعتمادا على ذلك يمكن القول ان ابن باديس مر بمرحلتين أساسيتين في تكوينه الثقافي هما : مرحلة الدراسة النظامية على الشيوخ ، و مرحلة العصامية و التثقيف الذاتي .

و بطبيعة الحال فان علاقاته بشيوخه لم تكن في مستوى واحد من الاهمية ، و قد ورد في ثنايا مقالاته انتسابه الى شيوخ زيتونيين منهم الصادق النيفر ، و ابن القاضي ، و ابن محمود ، و المالقي بيد أننا لم نعثر في آثاره على ما يدل على أن هناك علاقة وطيدة بينه و بين هؤلاء . لذلك سنركز فقط على شيوخه الذين كان لهم تأثير في تكوينه و توجيهه . ولا شك أن تتبع علاقته بشيوخه ستلقي الاضواء على تطوره العقلي ، و تقودنا الى فهم اهتماماته الدراسية و الثقافية ، و الى تحديد اتجاهه الاصلاحي

لقد تلقى الشيخ عبد الحميد دراسته الاولى بقسنطينة ، فحفظ القرآن فيها على الشيخ محمد المداسي (2) في سن الثالثة عشرة ، ثم أخذ مبادئ اللغة العربية و أوليات العلوم الدينية على الشيخ حمدان الونيسي (3) القسنطيني ، كما تعلم في صغره مبادئ اللغة الفرنسية بالمدارس الابتدائية الحكومية . (4)

و كانت بين عبد الحميد و الشيخ الونيسي علاقة أبوة روحية ذكر ابن باديس أن أثرها بقي في نفسه طوال حياته . وقد وصف مالك بن نبي الونيسي بأنه ((هو أحد أجمل وجوه العالم الاسلامي التقليدى)) ، و رجح الاحتمال أنه كان مشاركا للشيخ عبد القادر المجاوى (1848 ـ 1913م) في الاضطرابات التي سادت قسنطينة في نهاية القرن التاسع عشر و في بث الافكار عما أسماه ابن نبي الاصلاح المحلي . (5)

---

(1) آثاره ، ج : 2 ، ص : 302 .

(2) الواقع أنه تنقصنا تراجم للرجال في هذه الفترة . لذلك لانعلم الكثير عن الشيخ المداسي سوى أنه كان معجبا بذكاء ابن باديس الطفل وبأخلاقه ، و قد قدمه ليؤم الناس في صلاة التراويح بالجامع الكبير في قسنطينة مدة ثلاث سنوات . (انظر : مدخل الطالبي الى آثار ابن باديس ، ج : 1 ، ص : 71) .

(3) آثاره ، ج : 2 ، ص : 138 . (4) رمضان ، ترجمة موجزة لحياة ابن باديس ، ورقة : 2 .

(5) مالك بن نبي ، مذكرات شاهد القرن ، ص : 187 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وذكر أبو القاسم سعد الله أن الونيسي واحد من العلماء التقليد يين الممثلين للثقافة الجزائرية القديمة و ((المتحدثين باسم القومية الاسلامية في الجزائر)) (1). فقد لعب الونيسي خلال الفترة ما بين 1900 ـ 1914م دورا في بث الوعي الثقافي والسياسي، وكان معاصرا للشيخ محمد عبده ورشيد رضا. وحوالي سنة 1910م هاجر الونيسي الى المدينة المنورة فأقام بها الى أن مات. (2)

وعلى هذا فمن الراجح أن يكون الونيسي هو أول من بث في ابن باديس الوعي القومي وغرس فيه فكرة الاصلاح الديني. وأثناء انتقال هذا الشيخ الى الاراضي المقدسة هم ابن باديس بمرافقته ولكن والده لم يوافق. غير أن الفتى عبد الحميد كان يرنو الى جامع الزيتونة بتونس، ويشعر برغبة ملحة في السفر لاكمال دراسته والتبحر في العلوم الدينية.

وفي سنة 1908م أرسله والده الى جامع الزيتونة بتونس، فأسكنه بيتا، وأخدمه امرأة تقوم بالعناية بشؤونه حتى يتفرغ للدراسة (3). ومن غير شك فقد وجد في بيئة الزيتونة بالنسبة لهذه المرحلة من نضجه العقلي متنفسا أكثر حرية من البيئة القسنطينية الخانقة، ومع ذلك لم يلبث أن أبدى تمرده على هذه البيئة الجديدة، ووصفها بأنها بيئة جامدة، وخاصة بعد اتصاله بشيخيه: محمد الطاهر بن عاشور (ت1393هـ/1973م)، ومحمد النخلي القيرواني (ت1342هـ/1924م) اللذين بثا فيه آراء الشيخ محمد عبده الاصلاحية، ولقيا في الدفاع عنها مقاومة شديدة آنذاك من قبل الاوساط الزيتونية المناهضة للاصلاح والتجديد.

والواقع أن طابع الجمود في هذه الفترة كان سائدا في المغرب العربي وفي أنحاء العالم الاسلامي كله، وخاصة في مراكزه الثقافية، غير أن جمود الوسط الزيتوني كان أكثر وضوحا في ذهن الطالب عبد الحميد وأشد تأثيرا في نفسيته ونزعته الاصلاحية. وهذا ما سيدفعه بعد خروجه الى الحياة العملية الى الجهر بنقد الوسط الزيتوني، والى رفض أساليب التربية والتعليم فيها، كما يبدو ذلك واضحا في مقالاته الصحافية عن اصلاح التعليم بجامع الزيتونة. (4)

ولكن اذا استطاعت آراء الشيخين: النخلي، وابن عاشور أن تعمق لدى ابن باديس الشعور بضرورة التجديد فان ذلك لا يعني أن الفكرة الاصلاحية أصبحت ناضجة أو مكتملة، ومع ذلك فان هذين الشيخين قد بثا فيه نزعة عقلية، نقدية، عملية، مكنته من التخلص من تأثير بيئة الزيتونة الجامدة. يقول ابن باديس مبينا تأثير هذين الشيخين في حياته العملية:

---

(1) و (2) سعد الله، الحركة الوطنية (م. س.)، ص: 171.
(3) م. ص. رمضان، م. س. ...
(4) آثاره، ج: 3، ص: 180.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

((ما تخلصت من تلك البيئة الجامدة ، و اتصلت بهما حتى حصلت على شهادة العالمية ، و وجدت لنفسي حرية الاختيار ، فاتصلت بهما عامين كاملين كان لهما في حياتي العملية أعظم الاثر .)) . (1)

و خلال اقامة ابن باديس بتونس كان مهتما بتتبع النشاط الثقافي فيها ، فاجتذبته الدروس و المحاضرات التي كان يلقيها أحد شيوخ المدرسة الصادقية و هو البشير صفر (1865 — 1917م) (2) . و كان هذا الاخير موظفا ساميا و مربيا ذا نزعة اصلاحية عبدوية ، و يعتبر من رواد النهضة بتونس ، و قد قام بنشاط ثقافي و سياسي و اجتماعي ، معتمدا على أصول الاسلام ، حتى أنه كان يعرف في أوساط الشباب التونسي بأستاذ الجيل الجديد ، و يلقب بأبي النهضة الثاني . (3)

و مما يدل على تأثير هذا الشيخ في اتجاه ابن باديس قول هذا الاخير :

((و أنا شخصيا أصرح بأن كراريس البشير صفر الصغيرة الحجم ، الغزيرة العلم هي التي كان لها الفضل في اطلاعي على تاريخ أمتي و قومي ، و التي زرعت في صدري هذه الروح التي نهضت بي اليوم لأن أكون جنديا من جنود الجزائر .)) . (4)

---

1) ن . م . ص : 75 . و قد وصف أندريه جوليان النخلي و ابن عاشور (في المصدر اللاحق ، ص : 45 .) بأنهما زيتونيان تقدميان .

2) تخرج البشير صفر من المدرسة الصادقية ، و أكمل دراسته في باريس فاتصل بالمهاجرين ذوي الميول الاصلاحية ، و لما عاد الى تونس عين رئيسا لمكتب الحسابيات لدى الحكومة ، ثم مديرا لجمعية الاوقاف . و شارك في انشاء الجمعية الخلدونية سنة 1896م . كما عين "قائدا" على منطقة سوسة . (انظر : محمد الفاضل بن عاشور ، تراجم الاعلام ، تونس ، 1970م ص : 195 — 206) .

3) راجع : أ . جوليان ، المعمرون الفرنسيون و حركة الشباب التونسي ، تر . محمد مزالي و البشير بن سلامة ، الشركة التونسية للتوزيع ، (د . ت .) ، ص : 52 . و هذا الكتاب غني بالمراجع و المعلومات عن ممثلي الحركة الاصلاحية بتونس ، و عن علاقتهم بزعماء الاصلاح في المشرق ، و بسلطات الحماية الفرنسية في تونس .

4) الشهاب ، ج : 5 ، م : 13 (غ . جمادى الاولى 1356هـ / جوليت 1937م) ، ص : 227 ، و انظر : آثاره ، ج : 4 ، ص : 327 .

و ذكر الشيخ الفاضل بن عاشور في المصدر السابق أن البشير صفر كان في الصادقية بين الطلاب و الاساتذة مثالا في السلوك ، و النجابة ، و التحصيل الواسع . و قد ترأس البشير صفر بعثة الطلاب الى فرنسا ، و حين عاد رفض الوظيف الحكومي في البداية ثم اقتنع بما في ذلك من فائدة للوطن فعين مترجما في الكتابة العامة . و في سنة 1305هـ / 1888م شارك في انشاء صحيفة "الحاضرة" و كان مترجما فيها و كاتبا لمقالات علمية و اجتماعية و سياسية عن تونس و العالم الاسلامي . و درس التاريخ في الخلدونية و حاضر فيه ، و كان حريصا على ربط الاحداث بعللها و أسبابها السياسية و كانت له علاقة بالزيتونيين . قابل الشيخ محمد عبده في تونس سنة 1322هـ / 1905م و اتصل في تونس أيضا بمحمد فريد بك زعيم الوطنية المصرية و الوحدة الاسلامية ، و بمصطفى كامل في فرنسا . مما يؤكد نزعة البشير صفر الاصلاحية و ميوله الوطنية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لقد كان للبشير صفر اذن تأثير حاسم في حياة ابن باديس ، وفي نزعته الوطنية ــ الاصلاحية ، حيث أكسبه القدرة على فهم حوادث التاريخ ، وربطها بالاوضاع السياسية في عهده . وكما يقول ابن باديس فان هذا الشيخ استطاع أن ينمي ((ما أخذه من العلوم باللغات الاجنبية على ثقافة اسلامية عربية .)) (1) ، وأن يغرس فيه روح الاهتمام بالعلوم العصرية المهجورة اذ ذاك فـــي الزيتونة ، ولا سيما العلوم الطبيعية والنفسية والاجتماعية ، مما يدل على اتساع أفق ابن باديس الثقافي وعدم اقتصاره على العلوم الدينية التقليدية .

لقد انكب عبد الحميد على الدراسة طيلة السنوات الاربع التي قضاها بتونس (1908ـــ1912م) (2) متعلما ومعلما ، فانفتحت أمامه آفاق جديدة ، وأصبح اتجاهه الاصلاحي غداة تخرجه أكثر وضوحا . وكان لبعض شيوخه كما أسلفنا تأثير في هذا الاتجاه . يقول في الاعتراف بفضل هؤلاء الشيوخ ، وفي أهمية الدور الذي لعبوه في تكوين شخصيته: ، مخصصا بالذكر منهم اثنين كان لهما أثر بالغ في حياته :

((علموني العلم ، وخطوا لي مناهج العمل في الحياة ولم يبخسوا استعدادي حقه ، وأذكر رجلين كان لهما الاثر البليغ في تربيتي ، وفي حياتي العملية ، وهما من مشايخي اللذان تجاوزا بي حد التعليم المعهود من أمثالهما لأمثالي ــ الى التربية والتثقيف ، والأخذ باليد الى الغايات المثلى في الحياة ، أحد الرجلين الشيخ حمدان الونيسي نزيل المدينة المنورة ودفينها وثانيهما الشيخ محمد النخلي .)) . (3)

حقا ان لشيوخه تأثيرا في تكوينه ، ولكن ابن باديس الطالب لم يقنع بمــا كان يأخذه عنهم . فكان يرى أن الغاية من الدراسة على الشيوخ هي التمكن من قواعد العلم ، والتدرب على استعمالها في الحياة العملية ، وبالتالي فان دور الشيوخ مقتصر على الافهام والتبليغ والتوجيه . قال ابن باديس: ((فهم قواعد العلم وتطبيقها حتى تحصل ملكة استعمالها ــ هذا هو المقصود من الدرس علــى الشيوخ .)) . (4)

فعبد الحميد لم يقنع بما تعلمه من شيوخه ، بل انطبع في نفسه حب البحث والاستقلال فــي التفكير ، والاعتماد على النفس في الدرس والتحصيل . ولذلك جعل فكره هو الصفاة للحقائق ، والمقياس لفهم المسائل وأدلتها . أما معرفة آراء الشيوخ فلم تكــن هدفا في ذاتها ، بــل

---

(1) ن . م . ص : 228 .
(2) ورد في رسالة تركي رابح ، (م . س . ص : 160 .) ، أن ابن باديس مكث في تونس خمس سنين ، ولكن ابن باديس صرح بنفسه أنه مكث أربع سنين . (انظر: آثاره ، ج :3 ، ص : 125 .) .
(3) آثاره ، ج :2 ، ص : 138 .
(4) آثاره ، ج :4 ، ص : 203 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

اعتبرها وسيلة تساعد علـــى الاستقلال في التفكير . فالطالب كما يقول ابن باديس : ((انما يعرف تفكير غيره ليستعين به ، ثم لابد له من استعمال فكره هو بنفسه .)) . (1)

بهذه الروح النقدية المتحررة درس ابن باديس على شيوخه ، وتمكن من التخلص مما في الكتب من أخطاء ، ومن أساليب التربية الجامدة ، فأخذ عنهم ما كان يراه حقا ، ورفض ما لم يقتنع بـــه فكره . وقد جملته هذه الروح النقدية يتمتع بشجاعة عقلية أدبية نادرة ، وبقدرة على الدفاع عن آرائه ، وعما يعتقد أنه الحق دفاعا لم يعهد له نظير في الوسط الذى عاش فيه . وعلى سبيـــل المثال فقد دفعه تحمسه للحقيقة — بعد دخوله الى ميدان العمل الاصلاحي — الى التصدى لمناظرة شيخه محمد الطاهر بن عاشور على صفحات "البصائر" ، وذلك في سلسلة مقالات نشرت في تسع حلقات سنة 1355هـ/ 1936م ، عنوانها : ((شيخ الاسلام بتونس يقاوم السنة ، ويؤيد البدعة ، ويغرى السلطة بالمسلمين .)) . (2) وكان مدار هذه المناظرة حول فتوى أصدرها شيخه الذى كان مفتي الديار التونسية ، ورئيس مجلس الشورى ، أجاز فيها قراءة القرآن على الاموات ، وتساهل في قضية دفن المتجنس في مقابر المسلمين ، وهو موقف كان اذ ذاك حساسا دينيا و سياسيا ، وفي صالح الطرقية والاستعمار .

وقد استدل ابن باديس بأدلة نقلية وعقلية على أن قراءة القرآن على الاموات بدعة تخالف السنة ، وتحرش السلطة الفرنسية على المصلحين . ومن ثمة حكم على شيخه بالخطأ ، والتنـــاقض . (3) وعلـــــــى الرغم من اعتراف عبد الحميد بفضل أستاذه عليه في أنه حبب اليه اللغة العربيـــة و آدابها ، وأحيا في نفسه الشعور بعز العروبة ، فقد جادله ورد عليه بصرامة لا تعرف في الحـــق لينا أو مجاملة . يقول في بيان السبب الذى دعاه الى مناظرة شيخه الطاهر ابن عاشور :

((انني امرؤ جبلت على حب شيوخي وأساتذتي واحترامهم الى حد بعيد ، وخصوصا بعضهم ، وأستاذى هذا من ذلك الخصوص . ولكن ماذا أصنع اذا بليت بهم في ميدان الدفاع عن الحـــق ونصرتـــه ؟ . .)) . (4)

فاحترام ابن باديس للشيوخ التزام ذاتي تفرضه البداهة الخلقية . أما الدفاع عن الحق فهو واجب ديني ونوع من الجهاد في سبيل الله والوطن . لذلك كان الحق عنده فوق كل أحد ، والدفاع عنه فوق كل اعتبار .

ان هذه النزعة النقدية الجريئة في الحق تعتبر من السمات المميزة لشخصية ابن باديس وهـــي تـــــدل على أن البيئة المدرسية والثقافية كان لهما دور فعال في صياغة تفكيره وفي تحديد ملامح شخصيته . وقد مكنته شجاعته الادبية من نقد هذه البيئة والثورة عليها لتغييرها ، وحفزته لاعتماد

---

(1) آثاره ، ج : 4 ، ص : 204 — 205 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خطة خاصة للتثقيف الذاتي . فما هي هذه الخطة ؟ و ما هي العوامل الثقافية التي كونته ؟

ثالثا : العوامل الثقافي :

كان ابن باديس يطمح الى آفاق ثقافية أوسع من أفق الدراسة النظامية ، و رأينا أن اهتماماته كانت تتجاوز مستوى الثقافة المدرسية ، فقد كان يرى أن الهدف من عملية التعلم و التعليم انما هو الاعداد للحياة ، و اكتساب المعرفة و الخبرة العملية التي ذكر ابن باديس أن المعلم الزيتوني اذ ذاك كان مفتقرا اليها ، و سجل أن طلاب المعاهد الاسلامية الكبرى كانوا يتخرجون بشهادات دون أن تتجاوز معارفهم المعلومات التي تضمنتها الكتب المدرسية ذات المتون و الحواشي . (1) و سميا الى تحقيق الموجه عكف ابن باديس على دراسة أمهات مصادر المعرفة الدينية و قبل كما قال على ((التحصيل النفسي)) لاكمال تكوينه ، و بطبيعة الحال فان بلوغ هذا الهدف يتطلب تركيز الجهود في عملية التكوين الذاتي للتمكن من قواعد العلم ، و الاحاطة بأصول المعرفة اكتساب أنواع الخبرة التي تلائم ميوله .

و لكي يتدارك ابن باديس نقائص التربية و التعليم في عهده ، من سطحية ، و جمود ، و تقليد ، و يصل الى غرضه في أقصر مدة ممكنة ، كان لابد له من القيام بعملية انتقائية في المكتبة الاسلامية ، حسب ما يوافق اتجاهه الاصلاحي ، و هي عملية تقتضي مهارة نقدية لم تكن متوفرة لدى أمثاله من المتعلمين ، بيد أن عمله الدراسي لم يكن يخلو من صعوبات ناجمة عن جمود العلماء في تفكيرهم و أساليبهم في التأليف و التدريس ، كما تدل على ذلك التجربة التالية التي عاشها ابن باديس في رحلته بحثا عن اليقين .

البحث عن اليقين :

لقد مر ابن باديس أثناء دراسته النظامية في الزيتونة بأزمة عقلية في مجال المعرفة الدينية تذكرنا بتجربة الغزالي الصوفية . و قد عزا الشيخ عبد الحميد منشأها الى تضارب آراء المفسرين و اختلاف مناهجهم في البحث عن الحقيقة الاسلامية ، حيث قال :

((كنت متبرما بأساليب المفسرين ، و ادخالهم لتأويلاتهم الجدلية ، و اصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله ، ضيق الصدر من اختلافهم فيما لا اختلاف فيه من القرآن ، و كانت على ذهني بقية غشاوة من التقليد و احترام آراء الرجال حتى في دين الله و كتاب الله فذاكرت يوما الشيخ النخلي فيما أجده في نفسي من التبرم و القلق ، فقال لي : اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة ، و هذه الأقوال المختلفة ، و هذه الآراء المتضاربة ، يسقط الساقط ، و يبقى الصحيح ، و تستريح . فوالله لقد فتح بهذه الكلمة عن ذهني آفاقا واسعة لا عهد له بها .)) . (2)

(1) آثاره ، ج : 4 ، ص : 203 . (2) آثاره ، ج : 2 ، ص : 140 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فحين أخذ عبد الحميد بنصيحة شيخه النخلي زالت عن فكره غشاوة التقليد ، وبفضل الروح النقدية التي تكونت لديه خرج من الحيرة العقلية ، واهتدى الى اليقين في المعرفة . لقد اكتشف أن القرآن والسنة هما مصدرا الحقيقة الاسلامية ، والمعين الثقافي الذى لا ينضب .أما اعتماد المنهج السلفي في فهمهما فهو الطريق السليم الذى يجدر بالمسلم أن يسلكه .وبهذا تكون موضوعات التأمل عند ابن باديس قد تحددت نهائيا .

وكان لهذه التجربة والحدث البسيط في حد ذاته انعكاس عميق على اتجاهه الديني وميوله الاصلاحية . تلك الميول التي لم يستطع شيوخه ارضاءها أثناء دراسته النظامية ، حيث قال :

((فقد حصلنا على على شهادة العالمية من جامع الزيتونة ، ولم ندرس آية واحدة من كتاب الله ،ولم يكن عندنا أى شوق او رغبة في ذلك . ومن أين يكون لنا هذا ونحن لم نسمع من شيوخنا يوما بمنزلة القرآن من تعلم الدين والتفقه فيه ، ولا منزلة السنة النبوية من ذلك؟ .)). (1)

اذن ، فقد اهتدى ابن باديس بنفسه ،،وبتوجيه من شيخه النخلي ، الى أن الكتاب والسنة هما أصل الاسلام ومصدره ، وأن المنهج السلفي انما هو المنهج الاسلم والاقوم في فهمهما . وهذا ما سيؤدى به عند نضجه العقلي والديني الى رفض كل المذاهب والمناهج التي لا تتفق مع أصول الاسلام ومنهج السلف .

تاثير القرآن الكريم :

وانطلاقا من هذه المعطيات النقدية والمنهجية تفرغ ابن باديس لدراسة القرآن والتعمق في فهم مقاصده ، فاستخلص منه منظومة عقلية ، وانتهى الى تكوين نسق فلسفي متكامل في المعرفة والسلوك .

فقد رأى أن القرآن كتاب حكمة ، والحكمة هي العلم الصحيح ،والادراك القويم للحقائق وهو الخلق الكريم والعمل الصالح . وبتعريف ديني للحكمة فانها كما يقول اعتمادا على مالك بن أنس : ((التفقه في دين الله ، والعمل به .)) (2) ، وبذلك تكتمل في نظر الشيخ عبد الحميد حياة الانسان .يوضح ذلك فيقول : ((ففي الفقه في دين الله الكمال العلمي ، وفي العمل به الكمال العملي . . .وما كماله العلمي ، وكماله العملي (أى الانسان)الا بالمعرفة الصحيحة ، والسلوك القويم .)) . (3)

---

(1) آثاره ، ج : 3 ، ص : 219 .

(2) آثاره ،ج : 2 ، ص : 63 . (3) ن . م . ويلاحظ أن تعريف الحكمة من وجهة النظر السلفية يشمل جانبي :المعرفة والسلوك معا ، ولا فصل بينهما . فقد ربط ابن باديس بين التصور والواقع ، وبين العلم والاخلاق . وبذلك زاوج في فلسفته بين النظرية والتطبيق .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و هكذا فان القرآن في نظر ابن باديس هو كتاب الاسلام و أصل للشريعة و الحقيقة ، و بالتالي فهو المصدر الذى استمد منه آراءه النظارية و العملية . فقد رأى أنه ما من فكرة أو سلوك الا وفي القرآن شاهد عليها ، و ما من معضلة انسانية الا وفيه ما يرشد الى حلها . انه نظام تشريعي محكم للعلاقات الانسانية : فالعدل ، و الاخوة ، و الاحترام ، و تحريم الظلم ، و أشكال الاستعباد و الاستغلال ، و الحرية ، و التضامن ، و اقرار الاحسان العام ، و ما اليها — هي كلها قيم قرآنية تشربتها شخصية ابن باديس.

و بناء على ذلك فان الاسلام في رأيه دين انساني عام ، و ان خدمة الانسانية لا تكون الا على أصوله . (1) و لهذا أوقف ابن باديس حياته على خدمة القرآن ، و قضى شطرا منها يفسره و يدعو الناس الى تعاليمه ، و عاش على حد تعبيره يكون ((الرجال القرآنيين)) . (2)

و مما يؤكد أن للقرآن تأثيرا بالغ الاهمية في تكوين شخصيته ، و أنه من العوامل الحاسمة في توجيه تفكيره و سلوكه قوله و هو يحدد الجهات التي كونته :

((ثم الفضل أولا و أخيرا لله ، و لكتابه الذى هدانا لفهمه و التفقه في أسراره ، و التأدب بآدابه . و ان القرآن الذى كون رجال السلف لا يكثر عليه أن يكون رجالا في الخلف لو أحسن فهمه و تدبره و حملت الانفس على منهاجه .)) . (3)

و نخلص مما تقدم الى أن اهتداء ابن باديس الى القرآن كمصدر للحقيقة الاسلامية كان بتوجيه من الشيخ النخلي ، ولكن في الاساس كان نتيجة للبحث و التأمل ، و كانت ميوله و استعداداته الذاتية من العوامل التي ساعدت على تفتح شخصيته .

تأثير السنة و رجال السلف:

حقا ان القرآن هو النموذج الثقافي بالنسبة الى ابن باديس ، غير أن لتكوينه أصولا و مصادر أخرى لا تقل أهمية عن العوامل و المؤثرات السابقة . و نخص بالذكر منها : السنة النبوية ، و السلوك السلفي .

فقد كان الرسول (ص) في نظره و على حد قوله : ((مثالا ناطقا لهدى القرآن ، و تطبيقا لكل ما دعا اليه بالاقوال و الافعال و الاحوال ، مما هو المثل الاعلى في الكمال و الحجة الكبرى عند جميع أهل الاسلام .)) . (4) ان هذا النص واضح الدلالة على أن لشخصية الرسول (ص) تأثيرا في تكوين ابن باديس فكرا ، و عملا ، و سلوكا .

---

(1) آثاره ، ج : 3 ، ص : 234_236 .
(2) و (3) آثاره ، ج : 2 ، ص : 142 .
(4) آثاره ، ج : 3 ، ص : 25 . و ج : 2 ، ص : 309 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكما كان الرسول (ص) قدوة له في حياته ، فقد كان رجال السلف في نظر الشيخ عبد الحميد مثالا في الاستقامة والاصلاح ، وكانوا مصدر الهام له في فهم القرآن وتطبيق تعاليمه ، فقد ذكر ابن باديس انهم نفخوا فيه روح الحياة ، واعتبر آراءهم وسلوكهم تطبيقا لتعاليم الاسلام حيث قال : ((فهوم أئمة السلف الصالح أصدق الفهوم لحقائق الاسلام ونصوص الكتاب والسنة .)) ، وبالتالي فانه ((ماحيي خلف الا بحياة سلف .)) . (1)

ويبدو تأثير السلف فيه حتى في الطابع الذي يتسم به منهجه ، وفي المصطلح الدال عليه وهو ((المنهج السلفي)) . كما يبدو في نزعته المذهبية التي ستدفع به الى دحض ضروب الابتداع في الدين والرد على الزائغين والطوائف المخالفة للسنة . (2)

ويمكن أن نلاحظ مدى اعجاب ابن باديس برجال السلف ونسائهم في التراجم التي خص بها بعض هؤلاء ، وفي خلال شرحه لموطأ الامام مالك بن أنس (ولد سنة 93 أو 95 أو 97 هـ - وتوفي سنة 179 هـ) الذي تأثر بمنهجه ، وبمنهج الامام الشافعي في فهم أصول الدين والفقه . كما تأثر ابن باديس بأتباع السلف من الخلف ، ولا سيما بابن تيمية (661 - 728 هـ / 1262 - 1328 م) الحنبلي ، وأبي بكر بن العربي (468 - 543 هـ / 1076 - 1148 م) المالكي الاشعري ، ومن اليهملن المحدثين والمفسرين والفقهاء والاصوليين والعلماء والعباد من أئمة الاسلام . (3)

أمهات المصادر الاسلامية :

ولتعميق تجربته الثقافية عمد ابن باديس الى الامهات من مصادر التفكير الاسلامي ، فامتدت قراءاته النقدية الى مختلف العلوم الدينية والعقلية واللغوية ، وشمل عمله الانتقائي آثار المؤلفين القدماء والمتأخرين ذات الطابع المذهبي ، والكتب المتصلة بالحضارة الاسلامية وتاريخها .

---

(1) آثاره ، ج : 3 ، ص : 132 ، وج : 4 ، ص : 79 .

(2) آثاره ، ج : 4 ، ص : 243 .

(3) يمكن التعرف على من قرأ لهم ابن باديس وتأثر بهم من رجال السلف وغيرهم ، بالرجوع الى مجموعة آثاره التي أعدها د . عمار الطالبي في مجلدين من أربعة أجزاء فقد ألحق هذا الاخير بآخر الجزئين : الثاني ، والرابع فهارس مفصلة لما ورد في آثار ابن باديس من مصادر وأسماء الاعلام من الرجال . وتجنبا للاطالة والتكرار فيما يخص القاء الاضواء على المصادر التي أثرت في تكوين ابن باديس نكتفي بالاحالة الى البحث القيم الذي قام به الاستاذ علي مراد : ((ابن باديس مفسر القرآن)) ، الفصل : 6 ، ((أصول ومصادر)) ، ص : 71 - 76 .
ولأخذ فكرة أكثر عن مدى تأثر ابن باديس برجال السلف ، وبالسنة النبوية ، انظر آثاره في هذا المجال التي جمعها محمد الصالح رمضان وآخر ، ونشراها في مجموعتين هما : "من هدي النبوة" و "رجال السلف ونساؤه" ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، مطبعة الكيلاني الصغير ، القاهرة ، 1965 م ، و 1966 م على التوالي .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و يلاحظ أن هذا العمل لم يقتصر على كتب المشارقة ، بل امتد الى آثار المؤلفين المغاربة ، و الى العناية بناد ر مخطوطاتهم . (1)

و يمكن القول ان تمرسه بمصاد ر المعرفة الد ينية قد أكسبه كما قال : ((محبة العلم و المعرفة و الرغبة فيهما ، و التلهف على مافات منهما ، و الاحترام لمن كان له حظ فيهما .)) . (2) وقد د فعه اطلاعه على هذه المصاد ر الى القيام بعمل نقد ى للفر ق و المذاهب الاسلامية ، و لكن من غير أن يتورط في جد الها و منازعاتها اللفظية .

و من هنا يمكن اعتبار العمل الد راسي مند رجا في اطار "التحصيل النفسي" ، و هو عمل يعد نوعا من البحث في أصول العقائد و الاخلاق ، و أصول المد نية و العمران .

و مما يد ل على أن المصاد ر القد يمة من المكونات الاساسية لشخصية ابن باد يس الثقافية حرصه في د روسه و كتاباته على الاستشهاد بآراء السلف و أقوالهم ، و الاعتماد في قضايا الد ين ومعضلاته على آراء أئمة الفكر الاسلامي القد ماء منهم و المتأخرين . و لكن من هؤلاء المتأخرون الذ ين تأثر بهم ابن باد يس؟

تـأثـره بـالاصـلاح الاسـلامـي :

لاشك أن ثقافة ابن باد يس الد ينية القد يمة كانت ستفقد و عد يمة الجد وى في الحياة العملية لو لم يطعمها بثقافة عصره . فلربط أصول ثقافته بفروعها كان عليه أن يحد د موضوعات تأمله من خلال واقع بيئته . بيد أن ذ لك متعذ ر ما لم يأخذ بعين الاعتبار الحركة السلفية في صورتها المتأخرة ، و هي الحركة التي تطورت و ترجمت صيغتها عمليا الى حركة اصلاحية ، د ينية ، اجتماعية ، و ذ لك ابتد اء من الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1115 ـ 1206هـ / 1703 ـ 1791م) ، (3) وجمال الد ين الافغاني (1839 ـ 1897م) ، و محمد عبده (1849 ـ 1905م) ، و انتهاء الى السيد محمد رشيد رضا (1865 ـ 1935م) الذ ى أصبح زعيم الحركة الاصلاحية في عهد ابن باد يس ، و مرشد ا روحيا لهذ ا الاخير .

---

(1) و نذكر من بين علماء الاند لس و المغرب الذ ين قرأ لهم ابن باد يس و كانت كتبهم في خزانته أبا بكر الطرطوشي (عاش في أواخر القرن الخامس و أوائل القرن الساد س الهجرى) ، و أبا حيان الاند لسي (عاش في القرن السابع الهجرى ، و له 4 أجزاء في التفسير .) ، و أبا اسحاق الشاطبي الاصولي (عاش في القرن الثامن هـ .) ، و عبد الرحمن الاخضرى المنطقي (عاش في القرن العاشر) و ابن خلد ون (عاش في القرن السابع و توفي في أوائل القرن الثامن هـ .) ، و غيرهم . انظر : آثار ابن باد يس ، ج : 3 ، ص : 42 ـ 47 .

(2) ن . م . ج : 2 ، ص : 179 .

(3) انظر عن ترجمة حياة ابن عبد الوهاب و نزعته السلفية : أحمد أمين ، زعماء الاصلاح في العصر الحد يث ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1965م ، ص : 10 و ما بعد ها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و انطلاقا من هذه المعطيات من الابد يهي أن يكون ابن باديس قد اطلع على آثار كبار المصلحين في الشرق ، و اتصل ببعضهم ، باعتبار أن هؤلاء كانوا يمثلون تطور التفكير الاسلامي و حركيـــة المذهب السلفي في نهاية القرن الثامن عشر و أوائل القرن العشرين .

و على الرغم من تأكيد ابن باديس ـ في معرض رده على اتهام خصومه له بالعبدوية ، و الوهابية ـ أنه لم يطلع الا على القليل من كتب الشيخ محمد عبده (1) ، فان مجرد الاعتراف بذلك دليـــل على أنه قد اطلع على أهم آثـــار هذا الاخير . فرسالة التوحيد (2) و هي أهم عمل نظارى نقـدى في العقائد و الاخلاق بعد جمود طويل ، تمثل تطور التفكير السلفي ، و تعتبر وثيقة أساسية لفهـــم فلسفة الاصلاح الاسلامي ، و على هذا نرجح أن يكون ابن باديس قد اطلع عليها .

أما التفسيـر (3) المنشور في مجلة المنار (4) ، فقد ثبت اطلاع ابن باديس عليه (5) ، و هو بالنسبة اليه مصدر مذهبي عصرى ، و نموذج لتفسير القرآن تفسيرا اجتماعيا .

و اذا علمنا أن ابن باديس أثناء وجوده في تونس اتصل بالاوساط الاصلاحية و النخبة الزيتونية المتفتحة ذات النزعة العبدوية ، فلا شك أنه تعرف على آراء الشيخ محمد عبده في الاصلاح عـــن طريق هؤلاء ، و خاصة شيخه محمد النخلي الذى ثبت أن الشيخ محمد عبده كان يراسله . (6) و لا يستبعد أن يكون قد اطلع عن طريقهم على نشاط جمعية العروة الوثقى التي أنشأها الشيخان : الافغاني ، و محمد عبده ، و على أعداد من مجلتها التي كانت تحمل اسم الجمعية و تعبر عـــن أفكارها . (7) كما لا يستبعد أن يكون ابن باديس و هو في سن الرابعة عشر من عمره رأى الشيخ عبده واستمع له أثناء زيارته للجزائر سنة 1903م ، اذ يحتمل أن يكون للدرس الذى ألقاه الشيخ محمد عبده في الجامع الكبير بقسنطينة صدى قويا و انطباعا راسخا في ذاكرة الطفل النبيه عبد الحميد .

و مهما يكن فان للشيخ محمد عبده تأثيرا في النخبة الجزائرية و الزيتونية تركه بعد زيارته لتونـس و الـجـزائـر قـادما اليـهـا مـن باريس بعـد اعتـزال شيخـه الافغـانـي و اختـلافه معـه

---

(1) آثـاره ، ج : 3 ، ص : 27 .
(2) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، تحقيق م . أبو رية ، ط3 ، دار المعارف ، القاهرة ، (د . ت) .
(3) طبع تفسير القرآن الكريم للشيخ محمد عبده المعروف بتفسير المنار في 12 مجلدا بمطبعة المنار ، بالقاهرة في خلال الفترة ما بين 1346ـ1353هـ (1928 ـ 1935م) .
(4) محمد رشيد رضا ، مجلة "المنار" ، مط . المنار ، القاهرة ، (1898ـ1935م) .
(5) راجع : الشهاب ، ج : 3 ، م : 7 ، (غ . ذى القعدة 1349هـ/مارس 1931م) ، ص : 219 . و ج : 12 ، م : 9 ، (غ . رجب 1352هـ/نفامبر 1933م) ، ص : 472 .
(6) ش . أ . جوليان ، المعمرون الفرنسيون و حركة الشباب التونسي ، (م . س .) ، ص : 51 .
(7) صدر من مجلة "العروة الوثقى" بباريس 18 عددا ابتداءا من 13 مارس 1884م الى 16 اكتوبـر من نفس السنة ، و ذلك حين كان محمد عبده و شيخه الافغاني منفيين .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في خطة التجديد . (1) وقد دامت زيارة الشيخ محمد عبده لتونس في المرة الاولى نحو شهر (من 6 ديسمبر 1884م الى 4 جانفي 1885م) ، وفي المرة الثانية أسبوعين (من 9 الى 24 سبتمبر) و سجل أ . جوليان أن التونسيين لم يتجاوبوا مع آراء الشيخ محمد عبده فحسب ، بل كانوا أيضا متحمسين للكفاح الوطني ، مما أثار اعجاب الشيخ عبده بهذه النخبة ، حتى أنه بعد عودته كان يراسل بعضهم باحتراز اشفاقا عليهم من بطش الادارة الفرنسية . (2) ولا شك أن ابن باديس الذى احتك بالنخبة الزيتونية يكون قد اطلع عن طريقها على آراء الشيخ محمد عبده . (3)

و اذا كنا لا نملك الحجج الكافية للوثوق من لقاء ابن باديس بزعماء الاصلاح لقاء مباشرا أثناء رحلته المشرقية ، فانه من المؤكد أنه اتصل بهم عن طريق كتاباتهم ، و ببعضهم بواسطة المراسلة ، ففي الشهاب ما يؤكد اتصاله بالامير شكيب أرسلان عن طريق المراسلة بعد عودة ابن باديس الى الجزائر ، حيث نشر هذا الاخير نص رسالتين موجهتين اليه من قبل الامير تدلان على اهتمام الاخير بالحركة الاصلاحية في الجزائر ، وتشيران الى وجود علاقة و تجاوب روحي بينهما . (4)

و مما يدل على وجود علاقة وثيقة بين ابن باديس و رشيد رضا عناية ابن باديس بنشاط رشيد رضا و شدة اهتمامه بمجلة المنار التي كان ينقل عنها وينشر في الشهاب باستمرار مقالات اصلاحية مطولة و قوائم تحتوى على كتب رشيد رضا المطبوعة (5) ، وكان يعرّف القراء ببعضها ، على أساس أن هذه الكتب تمثل في عهده وجهة نظر المصلحين السلفيين .

و قد اعترف ابن باديس للسيد رشيد رضا بالامامة الدينية بعد الشيخ محمد عبده ، وكان معجبا بآرائه الاصلاحية ، و منافحا عنها ضد الخصوم . ولذلك كتب الشيخ عبد الحميد حين وفاة الشيخ رشيد رضا ترجمة مسهبة لحياته و أعماله ، و اعتبر شخصيته و سيرته الذاتية مثالا يحتذى . (6)

---

(1) كان الشيخ جمال الدين الافغاني ذا نزعة عملية ، يدعو الى الوحدة و الى تكوين كتلة سياسية تعمل من أجل تحرير العالم الاسلامي . أما الشيخ محمد عبده فكان يرى أن الاصلاح أساسه التجديد الديني و التربية و التعليم . (جوليان ، م . س ، ص : 49 .) .

(2) جوليان ، ص : 46 ــ 51 .

(3) أما بالنسبة الى الجزائريين فقد ذهب أ . جوليان الى أن زيارة محمد عبده للجزائر لم يكن لها صدى فيها . وهو رأى لم يستند الى دليل و لذلك فهو قابل للنقاش ، لان العبرة بالنتائج لا بالمقدمات ، و ان طالت نتائج زيارة الشيخ عبده حتى ظهرت حركة ابن باديس و أتباعه .

(4) الشهاب ، ج : 8 ، م : 6 (غ ، ربيع الثاني 1349هـ/سبتمبر 1930م) ، ص : 468 ــ 483

(5) الشهاب ، ج : 3 ، م : 7 (غ ، ذي القعدة 1349هـ/ مارس 1931م) ، ص : 219 .

(6) انظر ترجمة حياة رشيد رضا في آثار ابن باديس (اعداد الدكتور عمار الطالبي) ، ج : 4 ، ص : 194 ــ 209 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و لم يكن اتصال ابن باديس برشيد رضا عن طريق الكتب و الصحافة فحسب ، بل كان أيضا عن طريق المراسلة . يؤكد ذلك قول ابن باديس نفسه :

((لما اطلع أخونا في الله شيخ الاسلام الاستاذ محمد رشيد رضا على ما دار في المسألة بيننا و بين خصومنا (1) ، كتب لنا بموافقته على ما قلنا (2) ، و ذكر لنا ما كان كتبه هو في المسألة في الجزء الثاني من تفسير المنار الشهير ...)) . (3)

و يفهم من كلام صاحب "مذكرات شاهد القرن" أن ابن باديس كانت له مكانة خاصة عند رشيد رضا . يقول مالك بن نبي في معرض كلامه عن أحد الفرنسيين الذين أسلموا و اعتزموا السفر الى المشرق : ((ولا أدري من ذا الذي دبر له مقابلة مع الشيخ (عبد الحميد) بن باديس الذي أعطاه توصية للشيخ رشيد رضا في القاهرة ...)) . (4) و نحن نعلم أن التوصية لا تصدر من شخص الى آخر الا اذا كانا قد تلاقيا و تعارفا من قبل ، مما يرجح لدينا أن هناك علاقة وثيقة بين باديس و رشيد رضا تتجاوز وسائل الاتصال غير المباشر .

و على الرغم من أننا لا نملك الدليل القاطع على أن ابن باديس قابل رشيد رضا ، فاننا نرجح أن يكون قد لقيه في القاهرة أثناء مروره بمصر سنة 1332هـ/ 1913م في طريقه الى الحج . و يغلب على الظن أن يكون عدم تصريح ابن باديس بلقاء رشيد رضا راجعا الى أسباب سياسية ، حيث كان خصومه يتهمونه حينا بالتطرف و التعصب الديني و المذهبي (5) ، و حينا آخر بالتحزب السياسي و الانتماء الى نزعات أجنبية تضر بالامن العام في زعمهم .

و الذي لا شك فيه أن ابن باديس كان على اتصال بزعماء الاصلاح في عهده ، و أن العامل الاصلاحي قد أمده بمعطيات ثقافية جديدة منحت لشخصيته أبعادا عميقة مكنته من اثراء تجربته الدينية ، و من تدعيم منطلقه العقلي و الاجتماعي .

و هذا الارتباط الروحي و المذهبي بالمصلحين في المشرق ، و الاتفاق معهم في الاصول و المبادئ العامة ، ليس فقط نوعا من الوفاء المذهبي عند ابن باديس ، بل هو أيضا دليل على اتساق النظر في البحث عن حلول للمعضلات الاجتماعية الراهنة . بيد أن الاتفاق في الاصول المذهبية لا يدل بالضرورة على تقليد شكلي أو تطابق فكري تام ، بقدر ما يدل على انسجام في الرؤية و المصير . ومن هنا فان التعاطف المذهبي يعد و لنا نوعا من التواصل أملته مقتضيات العقيدة

(1) أي مسألة "غلو الصوفية بجمل الكمال عدم طلب الدنيا و الآخرة .)) . و هي مسألة احتد فيها الجدال بين ابن باديس و الطرقيين . (آثاره ، ج : 3 ، ص : 52.) . (2) أفادنا أستاذنا عمار الطالبي أن رشيد رضا أهدى رسائل ابن باديس اليه ، الى مكتبة الرباط بالمغرب . ولعل فيها ما يكشف عن حقائق تتجاوز الملاقات الفردية . و لم تسعفنا الظروف للاطلاع على هذه الرسائل .
(3) ن . م . (4) م . ب . نبي ، مذكرات شاهد القرن ، ص : 236 . (5) آثاره ، ج : 3 ، ص : 27 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و المذهب ، و المنهج ،و فرضته المعطيات الثقافية نفسها . و مع ذلك فان تأثير زعماء الاصلاح في تكوين الشيخ عبد الحميد بن باديس أمر لا جدال فيه .

الثقافة الحديثة :

ان العوامل السابقة التي كونت شخصية ابن باديس — فضلا عن العوامل التي حددها بنفسه — قد ساقتنا اليها كثير من القرائن المستخلصة من آثاره و أعماله .

و تبعا لذلك فقد لاحظنا أن ابن باديس كثيرا ما كان يستند في تقريره للحقائق الى نتائج العلوم الحديثة ، و لكنه في الغالب كان يعبر عنها بمصطلحات دينية ، وفقا لطبيعة الموضوعات التي كان يطارقها ضمن أنساق معينة ، و مراعاة للظروف الاجتماعية و السياسية التي كانت تقيد حريته في التعبير و في الانطلاق بالفكر الى نهايته .

أضف الى ذلك أن رفيقه الشيخ البشير الابراهيمي ، و هو من أقرب الناس اليه و أكثرهم اتصالا به و فهما لجوانب شخصيته — يزودنا بتقييم ديني لثقافته ، فيعتبره امام المفسرين بعد الشيخين محمد عبده و رشيد رضا ، و يعترف له بالقدرة على الربط بين أصول المعرفة و نتائج الفكر الحديث فيقول : ((. . . وهو ممن لا يقصر عمن ذكرناهم في استكمال وسائلها (أى الامامة الدينية) من ملكة بيانية راسخة ، و سعة اطلاع على السنة . . . و احاطة و باع مديد في علم الاجتماع البشرى و عوارضه ، و المام بمنتجات العقول ، و مستحدثات الاختراع ، و مستجدات العمران . . .)) . (1)

و يستخلص من قول الشيخ البشير الابراهيمي أن ابن باديس لم يستكمل شروط الامامة الدينية ، و لم يقدم على التفسير الا بعد التمكن من علوم القرآن و الحديث ، و الاطلاع على ثقافة عصره وعلى أهم المصادر في التاريخ الديني و الاجتماعي . (2)

فلكي يفسر ابن باديس القرآن تفسيرا اجتماعيا عصريا كان عليه قبل ذلك أن يطلع على تاريخ الحضارة الاسلامية ، و على القوانين التي تتحكم في تطور المجتمعات ، و أن يتفهم العوامل التي تؤدى الى قيام الحضارة في أمة ، و العلل التي تحتم انهيارها . و لا شك أن هذا الغرض هو الذى دفعه الى النظر في الحضارتين : الاسلامية ، و الاوربية ، و تقديم تأملات نقدية مقارنة بينهما

---

(1) محمد البشير الابراهيمي ، مقدمة تفسير ابن باديس أو "مجالس التذكير" ، جمع و اعداد الشيخ محمد الصالح رمضان ، دار الكتاب الجزائرى ، مط . الكيلاني الصغير ، القاهرة ، (1964م) ، ص : 26 .

(2) انظر : محاضرة ابن باديس ((العرب في القرآن)) ، الشهاب ، ج : 1 ، م : 15 (محرم 1358هـ/فيفرى 1939م) ، ص : 21 — 25 . و ج : 2 ، م : 15 (صفر 1358هـ/مارس 1939م) ، ص : 70 — 74 . و ج : 3 ، م : 15 (ربيع الاول 1358هـ/افريل 1939م) ، ص : 119 — 124 . و انظر : آثاره ، ج : 4 ، ص : 59 و ما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وتعتبر مقدمة ابن خلدون من أهم مصادره في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع ، وقد درسها ودرسها لطلابه . ويبدو تأثير ابن خلدون في آراء ابن باديس الاجتماعية حتى في المصطلحات التى كان يستخدمها عند تفسير آيات الاجتماع والعمران ، وفي تطور الدولة وأعمارها ، وقوانين الاجتماع البشرى . (1) ومع ذلك فقد كانت له عن المقدمة نظرات نقدية تدل على أنه كان واعيا لحركية المجتمع الاسلامي ولسوا على تطوره . غير أن ابن باديس لم يضف في هذا المجال الى آراء ابن خلدون جديدا .

ومما يؤيد اطلاع ابن باديس على الثقافة الحديثة أن مكتبة الشهاب كانت عامرة بأنواع من الكتب والمجلات والجرائد التى كانت تصدر اذ ذاك عن دور النشر في العالم العربي الاسلامي . وزيادة على اهتمامه بالصحافة الاوربية وخاصة منها الفرنسية ، كان ينشر في الشهاب قوائم بكل ما يرد الى ادارتها من المطبوعات الحديثة ، وكثيرا ما كان الشيخ عبد الحميد يعرّف بمجلة ، أو يتصدى لنقد كتاب وبيان قيمته ، وأحيانا يقدم للقراء منها نصوصا مختارة حسب ما يوافق أهدافه في العمل الصحافي والتربوى .

ويلاحظ في القوائم المنشورة غلبة الكتب الدينية والمدرسية ، وعناوين في التربية وعلم النفس والاخلاق ، والفلسفة ، والمنطق ، وغيرها . مما يدل على أنه كان مهتما بفروع المعرفة التي تخدم ميوله وأغراضه الاصلاحية .

ويمكن القول ان ممارسة العمل التربوى قد أتاحت له الفرصة للاطلاع على الاوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية في الداخل ، وأن العمل الصحافي قد مكنه من معرفة ما يجرى في العالم من أحداث وتحولات .

وعلى ذلك فان شخصا مثل ابن باديس أوقف حياته على خدمة أمة ، واحياء عقيدة ولغة ، لا يمكن أن يبقى بعيدا عن منتجات العقول في العصر الحديث . وبتتبعنا لآرائه في بحث آخر لا يزال مخطوطا تأكد لنا أن ابن باديس كان مطلعا على آخر نتائج العلم التجريبي الحديث ، وخاصة في ميدان الذرة ، كما يتضح ذلك من خلال تفسيره للآيات الكونية .

وحاصل ما تقدم أن العامل الدراسي يعتبر في نظرنا من أهم العوامل التي عجنت شخصية ابن باديس ، وأن مرحلة العصامية والتثقيف الذاتي التي قال عنها انها فتحت امام ذهنه ((آفاقا واسعة لا عهد له بها))) ـ هي من العوامل الاساسية والمراحل الحاسمة في حياته الثقافية وفي اتجاهه الاصلاحي .

---

(1) الشهاب : ج : 13 ، م : 9 (غ . شعبان 1352هـ / ديسمبر 1933م) ، ص : 547 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

رابعا : العامل الاجتماعي و السياسي :

و نعني به تفاعل العوامل الذاتية و الموضوعية في تكوين شخصية ابن باديس ، و مختلف الظروف و المؤثرات الاجتماعية التي ساعدت على تحديد اتجاهه و توجيه سلوكه لخدمة الامة .

لقد أكدت نتائج البحث في علم النفس الاجتماعي على أن الميول الاجتماعية عند الفرد انما تجد أصلها في العناصر الثقافية المشتركة ، وفي القيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد من بيئته .(1)

و بناء على ذلك يمكن التماس البواعث التي حفزت ابن باديس في حياته العامة ، في البيئة التي عاش فيها ، و في الوسط الاجتماعي الذى كان يحتك به و يتفاعل مع الاحداث التي جرت فيه .
و لفهم هذه البواعث ينبغي فهم سلوكه كقوة فعالة في محيطه الاجتماعي نفسه . ذلك أن تطور شخصية ابن باديس كان نتيجة لنضجه العقلي و تطور وعيه الديني و السياسي و الثقافي .

و حيث أن للعوامل الذاتية و الموضوعية تأثيرا متكاملا في تنشئته الاجتماعية ، فانه يتعذر الفصل بين مختلف العوامل التي كونته ، فنزعته الدينية انما هي تعبير عن ميله الفطرى الى التدين ، و نزعته المذهبية و المنهجية هي في الحقيقة تعبير عن نزعته النقدية و التأملية في قضايا الدين و المجتمع . وكما أن نزعته الوطنية هي تعبير عن ميوله الاجتماعية فان نزعته السياسية هي تنفيس عن وجدانه و تعبير عن رغبته في التحرر و الانعتاق من جملة القيود التي كانت تعرقل تفتح شخصيته و تعيقه عن تحقيق وجوده في أمة جديرة بالحياة ، و بالتالي فان هذه النزعات جميعا تعتبر صفات مميزة و عناصر أساسية في شخصيته . ويمكن ارجاع هذه النزعات في أساسها الى غريزة الميل نحو التجمع ، و الى الدفاع عن الذات من أجل البقاء . يؤكد ابن باديس ذلك بنفسه و يبين ارتباط هذه العوامل و تكاملها في شخصيته فيقول :

((من نواميس الخلقة حب الذات للمحافظة على البقاء . . .فكل ما تشعر النفس بالحاجة اليه في بقائها فهو حبيب اليها ، فالانسان من طفولته يحب بيته و أهل بيته لما يرى من حاجته اليهم واستمداد بقائهم منهم . . .فاذا دخل ميدان الحياة و عرف الذين يماثلونه في ماضيه و حاضره وما ينظر اليه من مستقبله ، و وجد فيهم صورته بلسانه ، و وجدانه ، و أخلاقه ، و نوازعه ، و منازعه ــ شعر نحوهم من الحب بمثل ما كان يشعر به لاهل بيته في طفولته .)) . (2)

و يستفاد من هذا النص أن ارتباط ابن باديس بمجتمعه كان وثيقا ، و أن شخصيته تمثلت مجموعة من القيم الدينية و العقلية و النفسية و الاخلاقية و الاجتماعية ، فكان لها انعكاس عميق في

---

(1) فاخر عاقل ، علم النفس ، دراسة التكيف البشرى ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1965م ، ص : 183. وانظر : رالف لنتون ، الانتروبولوجيا و أزمة العالم الحديث ، تر، عبد الملك الناشف ،المكتبة العصرية ، بيروت ، 1967م ، ص: 195 و ما بعدها .

(2) الشهاب ، ج : 7، م : 13، (رجب 1356هـ/ سبتمبر 1937م) ، ص 305 . وانظر: آثاره ، ج : 3 ، ص: 366 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في تفكيره و مذهبه . و لقد وضعه تمرسه بواقع بيئته أمام مشاكل اجتماعية معقدة أثارت فكره و تركت لديه شعورا بحدتها ، فكونت فيه نوعا من الانجذاب العقلي نحو الآخرين و من التعاطف الوجداني معهم ، مما حفزه لتكوين علاقات إجتماعية متنوعة و متعددة الاغراض و المقاصد ، سواء في الاوساط الدينية او الثقافية أو الاجتماعية او السياسية . غير أن مصاعب جمة سوف تواجهه في نشاطه الاجتماعي ترى ما هي انعكاسات الوسط الاجتماعي في شخصيته ؟

لما تخرج ابن باديس من تونس سنة 1912م و عاد الى قسنطينة مسقط رأسه حاملا شهادة العالمية (1) ، كان التفكير فيما سيعمله في المستقبل يقلقه . و نظرا الى مجال الحريات المحدود لم تكن أمامه من فرص لاختيار العمل سوى طريقين اثنين : اما الدخول في الوظيف الحكومي و الانخراط في سلك رجال الدين الرسميين ، و اما التعليم العربي الحر . (2)

و الحال أن أهداف السياسة الفرنسية اذ ذاك كانت تفرض على ادارتها المحلية تحديد المناصب الادارية للجزائريين و حصرها في أشخاص موالين لها . و قد كانت تضع مسبقا شروطا و مقاييس خاصة يجب أن تتوفر فيمن سيشغل منصبا ، و خاصة في سلكي : القضاء و التعليم . و تتلخص هذه الشروط و المقاييس كلها في الولاء لفرنسا . و نظرا الى هذه الاعتبارات ، فان طبيعة تكوين ابن باديس جعلته ينفر من العمل الاداري ، و يعزف باصرار عن الوظيف الحكومي رغم المغريات . فلم يكن غرضه هو الحصول على لقب " العالم " كما هو الحال عند المصابين بعقدة "التعالم" ، بل أن ينتفع هو بعلمه و ينفع به غيره . فقد كان يرى أن ((غاية العالم المسلم أن يهتدي في نفسه و أن يهدي غيره .)) . (3) و هذا يؤكد لنا أن طموحه لم يتأثر بالنزعة الغالبة حينذاك في الاوساط المتعلمة . فقد كان الوظيف الحكومي هو المثل الاعلى للمتعلمين المتعيشين و الراغبين في تولي المناصب. و كما يقول مالك بن نبي الذي عاين أحداث هذه الفترة فان المتعلم لم يكن يرى في الثقافة الا مظهرها السلبي ، فهي عنده على حد قول ابن نبي ((طريقة ليصبح شخصية بارزة، و ان زاد فعلم يجلب رزقا .)) (4) و كلاهما بعيد عن اهتمام ابن باديس .

---

(1) العالمية هي أعلى شهادة كان يمنحها جامع الزيتونة . و قيل انها شهادة تعادل "الليسانس" حاليا . و عن شهادات جامع الزيتونة ، انظر :
Mahmoud Abdel Moula , l'université zaytounienne , P: 130.

(2) حصر الاستاذ علي مراد في المصدر السابق (ص : 24 .) مجالي الاختيار عند ابن باديس في شيئين هما : الوظيف ، و البطالة . و الواقع أن دينامية هذا الاخير و شخصيته الحيوية الفعالة أبعد ما تكون عن الميل نحو البطالة . و لذلك خالفنا المراد في الاختيار الثاني .

(3) آثاره ، ج : 4 ، ص : 204 .

(4) مالك بن نبي ، مذكرات شاهد القرن ، ص : 127 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و قد أكد ابن باديس ما ذهب اليه مالك بن نبي ، و بين أسباب عزوفه عن الوظيف الحكومي بطريقة غير مباشرة ، و ذلك من خلال تعليله لسكوت حافظ ابراهيم (1278هـ/1871م ـ1351 هـ/ 1932م) عن قول الشعر ، فقال : ((و لعمر الحق ما أسكته الا الوظيف الذى ينسي به الشرقي ـ حتى مثل حافظ ويالاسف ـ نفسه ، و أمته و ملته الا ما شاء الله .)) (1) ، مما يدل على أن اغراء الوظيف كان سائدا في كل أنحاء العالم الاسلامي ، و أن بريقه كثيرا ما كان يصرف الهمم عن الاعمال الجليلة ، و يخرس أصحابها عن قول الحق .

و هكذا فان المناصب الادارية لم تكن لتدخل في دائرة اهتمام ابن باديس ، خصوصا و أن ثروة والده كانت تغنيه عن طلب الرزق في الوظيف . يقول معللا أسباب رفضه للوظيف الحكومي :

((و ما كان الوظيف من حيث هو وظيف بمانع لأحد يحترم نفسه من النفع و الخير ، غير أنه في أنواع من الحكومات ، و لأصناف كثيرة من الناس . . . قيد في اليد و غل في العنق . . . و نحن نرى حتما لزاما على كل من يعد نفسه لخدمة الاسلام . . . أن يبتعد عن كل وظيف .)) . (2)

هذه اذن هي الاسباب الحقيقية التي جعلته يفي بوصيته شيخه الونيسي الذى كان قد أخذ عليه عهدا ألا يقرب الوظيف . ولا شك أن لوضع أسرته السياسي تأثيرا في موقفه من الوظيف الحكومي . وكما يقول مالك بن نبي فان ((قطعه رحمه : أباه التاجر الكبير ، و أخاه المحامي ، و امرأته الهينة المترفة . . .)) (3) ، من أجل التفرغ لما نذر نفسه له ـ وهو خدمة الدين و اللغة و الوطن ـ يمكن اعتباره رفضا ضمنيا لموقف أقاربه السياسي ، و رد فعل واع له من البواعث النفسية و السياسية ما يبرره . لقد تكونت في ذهن الشيخ عبد الحميد صورة سلبية عن الالتزامات التي تجبر الموظف الحكومي على الخضوع لها ، و عن القيود التي تحد من حريته في اتخاذ المواقف الصريحة في قضايا الدين و الفكر ، و في شؤون المجتمع و السياسة . (4)

(1) آثاره ، ج 3 ، ص : 535 . (2) آثاره ، ج : 4 ، ص : 205 .

(3) مالك بن نبي ، م . س ، ص : 228 . و يبدو أن القصد من لفظ "الهينة" هو أنها لما اختارت الانفصال عن زوجها هانت نفسها . وماعدا إشارات هنا وهناك لم نعثر فيما كتبه الرواة و المترجمون لحياة ابن باديس على ما يوضح أسباب تسريحه لزوجته . فكأنهم يتجنبون الخوض في ذلك عن قصد . و يقال انه طلقها بسبب تقولات أشاعها خصومه الطرقيون . (عن الشيخين محمد الصالح رمضان و محمد الصالح هيدوق المعروف بابن عتيق ، في احدى الجلسات معهما بتاريخ : 1969/12/20م في ثانوية حسيبة بن بوعلي . و المعقول عندنا ان ابن باديس يكون قد سرح زوجته لكي يتفرغ للعمل الاصلاحي ، وما أشاعه خصومه لا يعتد به .

(4) ولا شك أن هذا هو السبب الذى جعل الشيخ عبد الحميد يعارض الشيخ البشير الابراهيمي حين فكر هذا الاخير في تولي منصب قضائي . (ن ، م) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و باختصـار فان اتجاه ابن باد يس و طموحه الثقافي و السياسي يبد و مخالفا لاتجاه أقاربه ، و أن مختلف العوامل التي أثرت في تكوينه قد استطاعت أن تضعه خارج النطاق الاستعمارى . وعلى الرغم من أنه عاش في رخاء ماد ى و تفاهم مع أفراد أسرته ، فان أقاربه لم يستطيعوا أ ن يقنعـوه باختيار وظيفة حكومية مريحـة . (1)

و نظرا الى أن المنازع الوطنية و الد ينية تغلبت على اتجاه الشيخ عبد الحميد ، فقد أثارت اهتمامه مشاكل اجتماعية عد يد ة كانت تتطلب البحث عن حلول عاجلة لها ، و أهمها مشكلـة الثقافة و التربية و التعليم التي كان احساس ابن باد يس بها عميقا . و لكن كما أشرنا لم يكن أمامه سوى مجال واحد للشروع في اعداد الجو المناسب لتنفيذ خطته ، و هذا المجال هو التعليم المسجد ى .

و فعلا فقد بدأ التد ريس في الجامع الكبير بقسنطينة ، غير أن الاوساط الد ينية الموالية للحكومة أحست منذ البداية بخطورة نشاط هذا الشاب الزيتوني المتحمس و المتعلم تعلما عصريا في نظرها ، و أد ركت أن آراءه الاصلاحية الجد يد ة و الجريئة ستهد د مصالحها ، فتعاونت هذه الاوساط مع الاد ارة الفرنسية و الطرقيين على عرقلته و افساد خطته .

و قد اختارت لتنفيذ هذه المهمة الشيخ المولود بن الموهوب مفتي قسنطينة اذ ذاك ، حيث سعى هذا الاخير لد ى السلطة الحكومية المحلية لمنعه من التعليم (2) ، بدعوى أنه لا يحمل ترخيصا اد اريا للقيام بالتعليم في المساجد الحكومية .

رحلتـه المشـرقـيـة :

بطبيعة الحال فان شابا مثل ابن باد يس تميز بطموح مبكر ، و تشرب قيم الاسلام فسارت في وجد انه فكرة الاصلاح - ما كانت الجزائر "الفرنسية" اذ ذ اك لتسعـه ، فكان لا بد له اذن من البحث عن متنفس جد يد يتيح له التخلص من البيئة الجزائرية الخانقة . و من هنا فقد قـرر الذهاب الى الحج و القيام برحلة الى المشرق العربي ، و لكن للحصول على رخصة الخروج كان عليه أن يبرر سفره لد ى السلطة الفرنسية التي كانت تشد د الرقابة على المشتبه في أمرهم مـن السياسيين و المتعلمين ، و لذلك فقد استعان ابن باد يس بوالد ه للتغلب على هذه العراقيل . و نظرا الى مكانة هذا الاخير لد ى السلطة فقد حصل له على رخصة الخروج .

---

(1) محمد الميلي (الابن) ، ابن باد يس و عروبة الجزائر ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 1973م ، ص : 13 - 14 .

(2) آثاره ، ج : 4 ، ص : 37 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و يمكن استخلاص البواعث الحقيقية لسفر ابن باديس من جملة الظروف و الاوضاع السائدة حينذاك في الجزائر ، فنظام الاندجينا ، و الظروف الاقتصادية المتدهورة ، و المعاملة الادارية الجائرة ، و تعميم الخدمة العسكرية الاجبارية ـ التي كان يمكن أن تمتد اليه لولا مكانة والده ـ و حوادث افريقيا الشمالية ، و ظروف الحرب العالمية الاولى ـ كل ذلك يدل على خنق الحريات ، مما أحدث حالة من التوتر و القلق استفزت الرأى العام الاسلامي في الجزائر ، و أجبرت الكثيرين من الاهالي على الرحيل الى الاقطار العربية . و من غير شك فقد كان ابن باديس شاعرا بوطأة هذا الجو ، مما كون لديه رغبة ملحة في الانفلات منه . (1)

يضاف الى ذلك أن ابن باديس كان يرغب في القيام برحلة لأداء فريضة الحج منذ أن منعه والده من مرافقة شيخه الونيسي الذى هاجر الى البقاع المقدسة . و أخيرا فان رغبته في لقاء زعماء الاصلاح و قادة الفكر و السياسة بالمشرق كانت أيضا باعثا له على السفر .

و أثناء اقامته بالحجاز مدة ثلاثة أشهر من سنة 1331هـ/ 1913م حرص على الاستفادة من الشيوخ الوافدين الى هناك . و ألقى دروسا في مسجد الرسول (ص) بحضور شيخه المهاجر حمدان الونيسي . و قد أشار عليه هذا الاخير بالاقامة في المدينة المنورة و بقطع كل صلة له بالجزائر . غير أن أحد شيوخه الحجازيين و هو حسين أحمد الهندى كان أكثر حكمة و حدسا من شيخه الونيسي و أقدر على تفهم ميول الشاب ، فنصح الشيخ الحجازى ابن باديس ((بالعودة الى الوطن و خدمة الاسلام فيه و العربية بقدر الجهد فحقق الله رأى الشيخ الثاني ...)) . (2)

و حين قرر ابن باديس العودة الى الجزائر كان اتجاهه السلفي قد تحدد نهائيا ، و كانت الفكرة الاصلاحية قد اتضحت و خرجت من مرحلة الاختمار الى مرحلة وضع الخطة و الشروع في تنفيذها . و أثناء اقامة ابن باديس بالحجاز تعرف على شاب جزائرى مثله كان يشاركه نفس الاهتمامات و المطامح فاتخذه رفيقا له و سندا قويا في العمل الاصلاحي . هذا الشاب هو محمد البشير الابراهيمي الذى كان قد هاجر مع والده الى المدينة المنورة .

و قد ذكر الشيخ البشير الابراهيمي أنهما لم يفترقا مدة اقامة ابن باديس بالحجاز ، فكانا يقضيان الليل كله بالمسجد يحللان أوضاع الجزائر ، و يحددان شروط و وسائل نهضتها . و انتهت هذه الليالي بوضع خطة للاصلاح الاسلامي في الجزائر . و في ذلك يقول الشيخ الابراهيمي :

((و كانت هذه الاسمار المتواصلة كلها تدبيرا للوسائل التي تنهض بها الجزائر ، و وضع

---

(1) علي مراد ، ابن باديس مفسر القرآن (م . س .) ، ص : 24 ـ 25 .

(2) الشهاب ج : 8 ، م : 13 (13 شعبان 1356هـ/ اكتوبر 1937م) ، ص : 354ـ355 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

البرامج المفصلة لتلك النهضات الشاملة التي كانت كلها صورا ذهنية تتراءى في مخيلتنا ... وأشهد الله أن تلك الليالي من عام 1913م هي التي وضعت فيها الاسس الاولى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي لم تبرز للوجود الا في عام 1931.)) . (1)

و هكذا فقد اتفق ابن باديس و رفيقه على اقتحام طريق شاق و طويل هو طريق الجهاد في سبيل الله و الوطن ، و الدفاع عن الاسلام و العربية في الجزائر .

و في طريق عودة ابن باديس الى الجزائر عزم هذا الاخير على زيارة بعض الاقطار العربية الاسلامية استجابة لميوله و نزعته الاصلاحية ، فمرّ بسوريا و لبنان (2) ، ثم عرج على مصر باعتبارها مركز اهتمامه و أنسب مكان لمقاصده . يدل على ذلك حرصه على الاتصال بالشيخ محمد بخيت المطيعي (ت1935م) شيخ الازهر و مفتي الديار المصرية اذ ذاك ، و رفيق الشيخ محمد عبده في الدراسة ، و منافسه في الشهرة (3) . يقول ابن باديس عن علاقته بالشيخ بخيت المطيعي

((لما رجعت من المدينة المنورة ... سنة 1332هـ (4) جئت من عند شيخنا العلامة الشيخ حمدان الونيسي المهاجر الى طيبة و المدفون بها رحمه الله — جئت من عنده بكتاب الى الشيخ بخيت ، و كان قد عرفه بالاسكندرية لما مر بها مهاجرا ، فعرجت و زرت الشيخ بخيت بداره بحلوان .. .فلما قدمت له كتاب شيخنا حمدان قال لي : "ذاك رجل عظيم" . و كتب لي اجازة في دفتر اجازاتي بخط يده .)) . (5)

فلقاء ابن باديس شيخ الازهر و رفيق الشيخ محمد عبده ، و سعيه للحصول منه على اجازة ، يدل على ارتباط عقلي و روحي بمصر و علمائها . وقد أشرنا فيما سبق الى أن انجذاب ابن باديس الى المصلحين قد ساهم في تحديد آرائه الدينية و الاجتماعية .

و يمكن القول مع الاستاذ علي مراد ان هذه الرحلة لم تكن بالنسبة الى ابن باديس فرصة للحج الروحي الى الحجاز فحسب ، بل كانت أيضا رحلة دراسية و فرصة لحج وجداني وعقلي الى القاهرة و الازهر . (6) فاقامته بالحجاز قد مكنته من اثراء تجربته الدينية ، و مروره بلبنان و

---

(1) محمد البشير الابراهيمي ، مجلة "مجمع اللغة العربية" ، العدد : 21 ، القاهرة ، 1964م ، ص : 140 — 141 .

(2) محمد الصالح رمضان ، ترجمة موجزة ، (م . س.) ، ورقة : 1 . و انظر : آثاره ، ج : 1 ، ص : 80 — 81 .

(3) انظر ترجمة حياة الشيخ المطيعي بقلم ابن باديس في : الشهاب ، ج : 11 ، م : 11 ، (غ. ذى القعدة 1355هـ/فيفرى 1936م) ، ص : 606 — 607 .

(4) الموافق لسنة 1914م .

(5) الشهاب ، ن . م . ص : 607 . آثاره ، ج : 4 ، ص : 212 .

(6) علي مراد ، م . س . ص : 28 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

سوريا كان بقصد الاطلاع عن كثب على أوضاع المسلمين في المشرق . أما زيارته لمصر فقد كانت تحقيقا لأمنية دفينة في نفسه ، مما أتاح له الفرصة للتشبع بالفكرة الاصلاحية . (1)

وصفوة القول فان الرحلة المشرقية تعتبر عاملا آخر من العوامل الخارجية التي ساهمت في اثراء شخصيته ، فرغم انها - من جهة - كانت تعبيرا عن شعوره بخيبة الامل التي تسبب فيهما مفتي قسنطينة ، ورد فعل ضد السياسة الفرنسية في الجزائر ، فانها - من جهة أخرى استجابة تلقائية لميله الى الاصلاح و رجاله .

و اذا كان موقفه الرسمي من الاتجاه المبدوى ازاء الادارة الاستعمارية و لأعوانها يشوبه كثير من الحذر و الاحتياط ، فان شعوره بالميل نحو الحركة الاصلاحية بالمشرق كان واضحا في كل آرائه و أعماله .

بهذه الاعتبارات السابقة عاد الشاب المتحمس الى وطنه للبدء في انجاز مشروعاته التي بدأ التفكير فيها منذ أن كان طالبا بتونس . ولكن ما العمل لايجاد الشروط الملائمة للقيام بنشاط اصلاحي في مستوى طموحه ؟

دور رجال جمعية العلماء في مؤازرة ابن باديس:

للتغلب على سلسلة المراقيل التي كان الشيخ عبد الحميد يعرف مسبقا انها ستواجهه استجاب لداعي الميل نحو العمل الجماعي ، فاهتدى الى ضرورة التعاون مع اخوان له في الدين و الوطن ، وقرر الاعتماد عليهم في تكوين جبهة متماسكة ضد الاستعمار و أعوانه . هؤلاء الاخوان هم نخبة العلماء المسلمين الجزائريين الذين أيدوا فكرته و آزروه في مواقفه ، و الذين سيغدون عناصر مجندة لتحقيق أهداف الاصلاح في اطار جمعية العلماء .

لقد جمع بينهم شعور بالانتماء الى ثقافة واحدة ، وتقارب و انسجام في التفكير و العمل و وحدة هدف و مصير مشترك . و بذلك تهيأت أهم الاسباب ، و توفرت شروط العمل ضمن جماعة موحدة . وقد أعجب ابن باديس بمميزات هؤلاء الرجال وصفاتهم ، و سجل الاعتراف بفضلهم في بناء شخصيته الاجتماعية فقال بعد ذكر العوامل المتقدمة التي أثرت في تكوينه :

((... ثم الفضل لاخواني العلماء الافاضل الذين آزروني في العمل ... فمن حظ الجزائر أنه لم يجتمع في بلد من بلدان الاسلام فيما رأينا و سمعنا و قرأنا مجموعة من العلماء وافرة الحظ من العلم ، مؤتلفة القصد و الاتجاه ، مخلصة النية ، متينة العزائم ، متحابة في الحق ، مجتمعة القلوب على الاسلام و العربية ، قد ألف بينهم العلم و العمل - مثل ما اجتمع للجزائر في علمائها

---

(1) ذهب الاستاذ مراد الى أن للوسط المصري تأثيرا قويا في ابن باديس ، سواء في المجال الديني (الازهر) ، أو العقلي (الحركة الثقافية) ، أو السياسي (الحركة الوطنية في مصر) (ن . م .) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الابرار ، فهوءلاء هم الذين وري بهم زناد ى و تأثل بطارفهم تلاد ى .)) . (1)

اذن فقد اندمج ابن باديس في جماعة اختفى بين أفرادها حب الذات ، و انتفت الانانية ، فانتبذوا التعصب للرأى ، و التشيع للغلاة من أصحاب المذاهب الاعتقادية و السياسية . و بذلك وجدت دعوة ابن باديس آذانهم صاغية ، وعقولهم مهيأة لتقبلها . و لما اقتنعوا بفكرته تبنوها ، ثم قدموه عليهم ليقودهم و يوجه أعمالهم ، و لكنهم شاركوه في تحمل المسوءولية ، و وقفوا دائما بجانبه في المحن المصيبة ، و بالتالي فقد كانوا ساعدا قويا له أكسبه نفاذا في الرأى ، و قوة في الحجة ، و ثقة في النفس ، وصلابة في الحق . كما كانوا في نظره مثالا للقوة و النشاط ، و أهلا للثقة و الاخوة الدينية . يقول ابن باديس : ((أستمد القوة و الحياة من أولوتي الثقة ، و هم اخواني من رجال العلم .)) . (2) فبقدر ما كانت شخصيته متميزة و موءثرة في الجماعة الاصلاحية ، تقمصت الفضائل التي كانت تتمثل في شخصية هذه الجماعة .

و تعبيرا عن الوفاء لرفاقه ، و تقديرا لمواقفهم كان شديد التواضع أمامهم الى حد أنه كثيرا ما كان يتجاهل ذاته في سبيل المصلحة العامة ، و ينسب الفضل اليهم فيما يحققه من أعمال . مما يدل على نبل في مقاصده و سمو خلقي في علاقاته الاجتماعية .

و بكلمة واحدة فان انتماءه الى هذه الجماعة قد أمد شخصيته بمعطيات نفسية و بشجاعة أدبية جعلت أعماله و مواقفه تتسم بالجد و الصرامة و الثبات . و قد كانت البواعث الحقيقية للانتماء اليها تتمثل كما أشرنا في الاساس الثقافي المشترك و فيما يتضمنه من مبادئ دينية و قيم عقلية و أخلاقية و اجتماعية ، مما جعل الهدف المشترك بين أفراد هذه الجماعة هو خدمة الاسلام و العربية في الجزائر .

و لا شك أن ايمان ابن باديس بعدم جدوى الجهود الفردية في مجال الاصلاح كان باعثا له أيضا على الانضواء تحت الجماعة ، و على الاصرار على العمل معها بحماس . بيد أن نجاح العمل الجماعي كان يتطلب قيادة شخص تتوفر فيه صفات معينة (3) — خاصة اذا كان العمل في مستوى طموح الاجيال — أهمها : القدرة على تمثيل فكرة الجماعة و التعبير عن مطالبها و أهدافها ، فضلا عن الاستقلال في الشخصية ، و قوة الحجة و الارادة و الفعالية ، و المرونة في العمل ، و التمتع بروح التعاون ، و الالتزام بخطة الجماعة و مبادئها . كل هذه الصفات كانت تبدو من مميزات شخصية

(1) آثاره ، ج : 2 ، ص : 140 — 141 .
(2) الشهاب ، ج : 7 ، م : 15 ، (1939م) . و انظر : تركي رابح ، (م . س .) ، ص : 174 .
(3) انظر عن صفات قائد الجماعة : مصطفى محمد زيدان ، السلوك الاجتماعي للفرد و أصول الارشاد النفسي ، مراجعة و تقديم محمد كامل النحاس ، القاهرة ، 1965م ، ص : 127 ، 131 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ابن باديس ، و بها استطاع أن يفرض نفسه على رفاقه كقائد لجمعية العلماء و رائد للحركة الاصلاحية في الجزائر . مما يؤكد أن الشيخ عبد الحميد قد أثر أيضا في رفاقه كما تأثر بهم .

و مهما يكن فان العمل مع الجماعة كان تعبيرا عن ميوله الاجتماعية و عن نزوعه الى التعاون ، وكما أن ارتباطه بالعلماء كان صادرا عن الضرورات الثقافية و الاجتماعية ، فان التضامن معهم كانت تحتمه مقتضيات السياسة الفرنسية في الجزائر . و بناء على ذلك فان سعيه لتوحيد الجهود ، و تمسكه بمبدا التعاون مع الآخرين كان واجبا تمليه المصالح العليا للوطن ، و تفرضه طبيعة الظروف الجزائرية في هذا العهد .

ارتباطه بالامة و الوطن :

و لفهم الحوافز العامة لنشاطه الاجتماعي و السياسي يجدر بنا التركيز على علاقته بالامة و ارتباطه بالوطن .

ليس من شك في أن لتكوين شخصيته مؤثرات دينية و ثقافية وتاريخية (من عقائد ، و أخلاق ، و تاريخ ، و حضارة) ، غير أن لتعلقه بالوطن و تمسكه بالامة الجزائرية تأثيرا مباشرا و حاسما في تحديد نزعته الاجتماعية . فقد كان احتكاكه بواقع الجزائر فرصة لمعاناة المشاكل عن كثب ، كما أن تفاعله مع الاحداث الوطنية قد ساعده على الاندماج في الامة و الارتباط بالجماهير ، مما أذكى مشاعره الدينية و ألهب حسه الوطني . يقول ابن باديس بعد أن عبر عن نزعتنه الاسلاميــة و الانسانية ، و بعد أن حلّل دور الجزائر في تكوين شخصيته و في توجيه أعماله لخدمة الوطن :

((و أما الجزائر فهي وطني الخاص الذي تربطني بأهله روابط من الماضي و الحاضر و المستقبل بوجه خاص . . . و أنا أشعر بأن كل مقوماتي الشخصية مستمدة منه مباشرة . و كما أنني كلما أردت أن أعمل عملا وجدتني في حاجة اليه : الى رجاله و الى ماله و الى آلامه و الى آماله ، كذلك أجدني اذا عملت قد خدمت بعملي ناحية أو أكثر مما كنت في حاجة اليه . هكذا هذا الاتصال المباشر أجده بيني و بين وطني الخاص ، في كل حال ، و في جميع الاحوال .)) (1)

اذن فقد نفذ حب الجزائر الى وجدان ابن باديس و أدرك أن العلاقة التي تربطه بوطنه

---

(1) آثاره ، ج : 3 ، ص : 236 .

وقد تعمدنا هنا استعمال لفظ " الامة " مجاراة لابن باديس في اطلاقه على المجتمع الجزائري و اصراره على ذلك للدلالة على أن مجموع المقومات الروحية و القيم الثقافية و الروابط التاريخية التي كانت توحد الشعب الجزائري تؤكد تمايز شخصية الجزائر و استقلالها عن فرنسا . و نعتقد أن ذلك لا يتعارض مع الروابط التي تربط الجزائر بمجموع الامة الاسلامية . فقد كان لمفهوم الامة عند ابن باديس اذن محتوى اجتماعي و مضمون سياسي .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ليست علاقة وجود مادي فوق أديمه فحسب ، بل هي علاقة ارتباط وجداني و شعور واع بمصير مشترك ، و بتواصل تاريخي مستمر بين أفراده .

الى هذا الحد كان ابن باديس مرتبطا بأمته و معتزا بوطنيته و بانتمائه الى هذه الرقعة الجغرافية (الجزائر) . و ما دام مدينا لوطنه في تكوين شخصيته الاجتماعية و محتاجا اليه في كل عمل يقوم به ، فان جميع أعماله يجب أن تخضع لمقاييس المصلحة الوطنية . و الواقع أن اكتشاف ابن باديس للامة كعنصر من عناصر قوته ما كان ممكنا لولا التعرف على مشاكلها و الاحتماء بها عند الشدائد . و لا شك أن عقيدته الراسخة و حبه للوطن هما اللذان حفزاه لكي يضحي بحياته من أجل فكرة حددها بنفسه في صيغتي سؤال و جواب حيث قال : ((لمن أعيش أنا ؟ ج ـ أعيش للاسلام و الجزائر .)) (1) ، فقد عاش كما قال ((جند يا من جنود الجزائر)) (2) يخدم الدين و اللغة و الوطن بمؤازرة الشعب له و وقوفه معه . و مما يؤكد أن للامة دورا أساسيا في تكوينه العملي ، و في تعميق معنى الجهاد لديه قوله :

((انما عملت ولا أزال أعمل لارضاء الله بخدمة دينها (أى الامة) ، و لغتها ، و لكن الله سددها في الفهم ، و أرشدها الى صواب الرأى ، فتبينت قصدى على وجهه و أعمالي على حقيقتها فأعانت و نشطت بأقوالها و أموالها ، و بفلذات أكبادها . فكان لها بذلك كله من الفضل في تكويني العملي أضعاف ما كان لتلك العناصر في تكويني العلمي .)) . (3)

و يستفاد من ذلك أن ارتباط ابن باديس بالامة و استناده اليها في عمله قد غرسا فيه شعورا وطنيا عميقا ، و نزعة سياسية ذات طابع عملي . و معنى ذلك أن ثقافته النظرية ما كانت لتفيده أو لتترك أثرا في حياته العملية لولا احتكاكه بالمجتمع و اتصاله بالجماهير .

و خلاصة القول فان بناء شخصية ابن باديس لم يحدث طفرة أو نتيجة لعامل دون آخر ، بل كانت كل العوامل السابقة مؤثرة في شخصيته و نموها و تكاملها تدريجيا ، حتى أصبح في نهاية نضجه قادرا على الربط بين الدين و الحياة ، و العلم و الاخلاق ، و التربية و التعليم ، و على الربط بين كل هذه الجوانب من جهة و السياسة من جهة ثانية . و قد مزج بين هذه العناصر مزجا محكما فأخضع الفكرة للعمل و التطبيق ، و المنهج للخبرة و التجربة . و بذلك يمكن اعتبار شخصيته نموذجا لما ينبغي أن يكون عليه العالم المسلم . (4) و في الفقرات التالية نحاول أن نتعرف على قدرة ابن باديس على الربط بين النظر و العمل ، أى على المزج بين التفكير ، و التعليم و السياسة .

---

(1) آثاره ، ج : 3 ، ص: 233 .

(2) ن . م .

(3) آثاره مج : 2 ، ص : 140 ، 142 .

(4) هذا من حيث نشأة ابن باديس و عوامل تكوينه . أما حياته العامة ، و ملامح شخصيته كمصلح سلفي و داعية اسلامي فقد خصصنا له فصلا آخر خارج نطاق هذه الدراسة .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الباب الثاني :

عمل ابن باديس التربوي وتطوره

++++++++++++++++++++++

الفصل الرابع :

التعليم المسجدي والمدرسي وتطوره

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أولا : التعليم المسجدي العام :

لما عاد ابن باديس من رحلته المشرقية كان متقد الحماس للبدء في تنفيذ الخطة التي وضعها مع الشيخ البشير الابراهيمي في الحجاز ، غير أن السلطة الفرنسية وأعوانها كانت تتوجس خوفا من نشاط هذا الشاب الزيتوني ، فمنعته من التعليم بالمسجد الكبير ، و حاولت اغراءه بوظيفة حكومية في السلك الديني ، لالجامه و الحد من نشاطه .

و لما لم يفكر الشيخ عبد الحميد في الارتباط بأى عمل يقيد حريته ، فقد بحث عن طريقة للافلات من القوانين الاستثنائية التي كان محاصرا بها كغيره من الجزائريين ، و هي قوانين كانت تحرم القيام بأى نشاط لا يخضع لاشراف الحكومة ، أو لا ينال موافقتها ، فقرر التفرغ للتعليم و التأمل في الاوضاع الجزائرية و الاسلامية عامة .

و لم يجد وسيلة أنجع و لا مجالا أوسع لنشاطه من القيام بالعمل التربوى ، تحت شعار التعليم المسجدى ، و لكنه هذه المرة تحول الى التدريس في المساجد الحرة بقسنطينة ، كالجامع الاخضر ، و مسجدى : سيدى قموش ، و سيدى بومعزة ، (1) و كان الشروع في ذلك بالجامع الاخضر في أوائل جمادى الثانية من عام 1332هـ الموافق لأوائل أفريل 1914م ، (2)

و لكي يأمن ابن باديس شر الادارة المحلية سعى له والده لدى الحكومة فحصل له على رخصة التدريس القانونية من دار الولاية ، (3) و لاخفاء نواياه الحقيقية عن السلطة بيد و أن الشيخ عبد الحميد تعمد الظهور بمظهر الشيخ التقليدي في أول الامر ، و تحاشى القيام بأى عمل سياسي يمكن أن يستفز الخصوم ، لذلك لم يتسم عمله في البداية بأحداث بارزة ، و لم يصدر عنه شيء يثير الانتباه .

و اذا كانت التربية و التعليم أحد المقاصد الاساسية للاصلاح الاسلامي بالجزائر ، فان التعليم المسجدى على وجه الخصوص يعتبر من أهم الوسائل التي لجأ اليها الشيخ عبد الحميد بن باديس للتوعية و التثقيف ، و فضلا عن كونه وسيلة لانعاش الفكر ، و تهذيب النفس ، فانه أيضا سلاح سياسي للرد على الاستعمار و الذود عن الاسلام و العربية باعتبارهما من مقومات الامة الجزائرية .

صحيح أن التعليم المسجدى قد صادف هوى في نفس الشيخ عبد الحميد ، و كان منسجما

---

(1) ذكر الدكتور عمار الطالبي في مدخله الى آثار ابن باديس ، (ج : 1 ، ص : 411 ، و ج : 3 ص : 190 ،) ، أن هذا الاخير قد علّم في مؤسسات أخرى مثل مسجد سيدى عبد المؤمن و مدرسة التربية و التعليم ، و كتّاب سيدى فتح الله ، و هي مؤسسات لاتزال قائمة الى اليوم .

(2) آثاره ، ج : 4 ، ص : 37 .

(3) آثاره ، ج : 3 ، ص : 190 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مع ميوله الثقافية ، بيد أن البواعث الحقيقية للقيام به لم تكن صادرة عن الميول الذاتية وحدها ، كما أن التعليم المسجدى — وخاصة دروس التفسير — لم يكن بدافع ديني وثقافي فحسب ، بل كان خطة مقصودة ومضادة للسياسة الفرنسة وما كان يتبعها من تفقير ، وتجهيل وتجنيس ، وادماج مما جعل الادارة الفرنسية وأعوانها يقفون لنشاط الشيخ بالمرصاد . ترى كيف غالط الشيخ عبد الحميد الادارة بالدروس المسجدية ؟ وكيف اتخذ العمل التربوى أسلوبا تثقيفيا وسلاحا سياسيا للمقاومة ؟

لقد اعتمد ابن باديس على الاصول الدينية ، وارتكز على معطيات ثقافية كانت تتجاوز الاطار الاسلامية التقليدية . فأخفى ميوله السياسية تحت ستار الاصلاح الديني والاجتماعي ، وقد مكنه تكوينه الوطني ، واحتكاكه بالواقع من أن يتجنب الارتجال والتهريج في السياسة ، وأن يتظاهر أول الامر بالعزوف عنها . ولذلك لم يكن يبدو للرأى العام القسنطيني في السنوات العشر الاولى من عمله التربوى سوى معلما من عائلة محترمة (1) ، وشيخا زيتونيا يتعاطى التدريس والوعظ والارشاد في المساجد الحرة ، ويمارس التفسير على الطريقة السلفية .

ولما كان الشيخ عبد الحميد عملي النزعة في التفكير ، فقد أخذ بعين الاعتبار في تطبيق آرائه التربوية واقع المجتمع الجزائرى وأوضاعه المختلفة في هذه الفترة من تطوره العقلي والديني والاجتماعي والسياسي . ولكن ماهو الاساس الذى تقوم عليه فلسفة الاصلاح عند ابن باديس؟

لقد رأى الشيخ أن اصلاح التعليم هو أساس الاصلاح كله (2) ، وبدلا من أن يتجه الى التأليف لنشر آرائه والدفاع عنها ، اتجه مباشرة الى العمل في حقل التربية والتعليم لتطبيق آرائه ، ولتقديم صورة حية لما ينبغي أن يكون عليه التعليم الاسلامي .

ولم يكن هدف التعليم المسجدى هو تلقين المسائل الدينية واللغوية حسب ما كان سائدا في المعاهد الاسلامية ، بل ان جهود الشيخ عبد الحميد ورفاقه تندرج في اطار أوسع من ذلك فقد كان يطمح الى ايجاد الظروف والشروط الضرورية للنهوض بالمجتمع في مختلف الميادين ، ولدفعه الى تغيير الاوضاع الفاسدة والتخلص من كل المعوقات التي كانت تقف عائقا في اتجاه تأصيل الشخصية وتفتحها . وبكلمة واحدة فان عمل ابن باديس التربوى كان يهدف الى اعداد الفرد للحياة اعدادا يلائم العصر . ومن هنا فان التعليم المسجدى المتمثل في "مجالس التذكير" كان يخدم أهدافا كثيرة يمكن حصرها في المحاور التالية : التصدى للاستعمار ، وتحرير المجتمع من كل السلبيات ، والعروبة والاسلام ، والعلم والاخلاق . وهذا ما أثبته الاستاذ تركي رابح في احدى مقالاته عن الشيخ عبد الحميد . (3)

---

(1) علي مراد ، ابن باديس مفسر القرآن ، (م.س.) ، ص : 32 . (2) آثاره ج : 3 ، ص : 217 — 222 . (3) تركي رابح ، "أهداف التربية والتعليم عند ابن باديس" مجلة "المجاهد" ، العدد : 13 ، جويلية ، 1970م ص : 45 — 59 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالاصلاح عند ابن باديس اذن كان ذا دلالة سياسية عميقة المقاصد ، و محتوى ثقافيا يتضمن معاني جديدة ، و ارادة طموحة ترجمت الى عمل تربوى تجاوز مفهوم الاصلاح الوهابي و المهدوى ، وكان يهدف الى تغيير الاطر و القوالب التربوية التقليدية . و معنى هذا أن سعي ابن باديس الى تغيير الواقع الاستعمارى -الثقافي و الاجتماعي ، و الاخلاقي- كان يبدو عملا تربويا في ظاهره و لكنه في الحقيقة كان أيضا سياسيا في مضمونه و أهدافه .

ان اعطاء التعليم محتوى سياسيا كانت تفرضه ظروف الجزائر اذ ذاك ، ذلك أن مقتضيات تكوين شخصية اسلامية تستطيع التصدى للمشاكل القائمة و الوقوف أمام تحديات العصر ، كانت تتطلب مواجهة السلطة و الصدام مع الاستعمار . و من هنا فلا مفر في نظر ابن باديس من الجمع بين العلم و السياسة ، كما سنرى في أحد فصول هذه الدراسة .

على أن الجانب العقلي و الوجداني في بناء الشخصية المتحررة لم يكن يجد الا وسائل بسيطة تقليدية و محدودة في كثير من مظاهر عمل ابن باديس التربوى . و مع ذلك فان الشيخ عبد الحميد لم يكن في آرائه يدعو الى تقليد آراء القدماء أو الى تبني أساليب حياتهم كما قد يفهم من نزعته السلفية في الاصلاح ، بل كان يدعو الى المنهج السلفي - وهو الرجوع الي الكتاب و السنة - و الاعتماد على الاصول في فهم حقائق الاسلام ، و الاقتداء بهم في تطبيقها باعتبارهم نموذجا لما ينبغي أن تكون عليه شخصية المسلم من أصالة و تنور في فهم الاسلام حسب مقتضيات الحياة و ظروفها . و الدليل على عدم جمود الشيخ و عدم نكوصه الى الماضي نكوصا سلبيا هو تطويع المنهج السلفي لحل مشاكل المجتمع و السعي الى تغيير الواقع الاستعمارى بكل الوسائل المتاحة . و أهم شروط هذا التغيير هو استرجاع فكرة التربية الحرة كما كان يفهمها الاسلاف ، و يدعو اليها الاخلاف من زعماء الاصلاح الاسلامي و خاصة جمال الدين الافغاني و محمد عبده و رشيد رضا .

فليس هدف ابن باديس من العمل التربوى هو مجرد التفرغ لتلقين العلوم الدينية ، و تدريس فنون اللغة و الادب ، أو شرح و تحفيظ متون في الفقه تم وضعها منذ قرون ، بل كان هدفه الحقيقي هو ايجاد شروط حياة ثقافية عصرية جديدة ، و تكوين نظام تربوى مغاير لذلك النمط الشكلي السائد في المعاهد الاسلامية .

و هذه النزعة المثالية الحرة في التربية لم تعلن عن نفسها في التعليم الاصلاحي بالاسلوب الذى رسمه القدماء ، بل ان الشيخ عبد الحميد اتجه في تطبيقها مباشرة الى تغيير الواقع الفردى و لكن من أجل خدمة الامة . و هي نزعة تعبر عما تضمنته آراؤه التربوية من اتجاه اجتماعي غائي . و على الرغم من أنها نزعة حرة فقد كانت ثورة على النزعة الفردية في التربية . و يبدو هذا الاتجاه بوضوح في حركة التربية و التعليم التي قام بها ابن باديس و رفاقه ، فقد كانت هذه الحركة عملية ترقية للفرد من أجل ترقية المجتمع . و هذا المدلول التربوى للاصلاح الاسلامي بالجزائر هو الذى دعا الشيخ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عبد الحميد الى الاهتمام بتعليم مختلف الاعمار و الفئات الاجتماعية التي كانت محرومة من كل تعليم كما سنرى .

و بكلمة واحدة فان عمل ابن باديس التربوى كان يهدف الى بناء الشخصية بناء جديدا مغايرا للنماذج التردية من جهة ، و مناقضا للاهداف التربوية التي تضمنتها فلسفة التعليم الاستعمارى من جهة أخرى .فليس غرض ابن باديس هو منح اجازة أو لقب "عالم" بالمعنى الديني السائد بل هو تكوين الفرد للقيام بوظيفته الاجتماعية .

و يلاحظ أن الشيخ عبد الحميد في عمله التربوى خالف الشيخ محمد عبده الذى كاد يجرد التعليم التعليم من مضمونه السياسي ، بدعوى انتظار توفر الظروف و الوعي الاجتماعي (1) .و لكن من سوف يحقق ذلك اذا لم يبادر المصلحون و المربون أنفسهم الى تحقيقه ؟

و اذا كانت عملية التربية و التعليم عند ابن باديس ذات وظيفة أخلاقية في الاساس ، بحيث تهدف الى تهذيب الطبيعة الخلقية للفرد ، فان المشكلة بهذا المعنى نفسه كانت أيضا تتمثل في جعل التربية الدينية ذات مضمون اجتماعي و هدف سياسي معا . وقد نجح الشيخ عبد الحميد في جعل المضمون السياسي متضمنا في المعنى الديني و الاجتماعي ، للعمل التربوى .

بيد أن المشكلة التربوية الدائمة هي الطرق التي يتم بها تحقيق الاهداف ، ففي مواد الدراسة مثلا نرى ابن باديس يتجه اتجاها اجتماعيا ، وفي المنهاج التربوى و أسلوب التعليم نراه يمثل بالنسبة الى المتعلم خلاصة تجارب الماضي/الحياتي أكثر من أن يكون التعليم مجرد أداة و وسيلة لصقل الذهن . ولا يخفى أن هذا الاسلوب الدفاعي عن الشخصية يمثل الثقافة في الماضي أكثر من تمثيل ثقافة الشخص في عصره . و من هنا يمكننا القول ان آراء ابن باديس التربوية ذات أهمية ثقافية و اجتماعية و سياسية بالغة أكثر من أن تكون لها أهمية سيكولوجية بالنسبة الى عملية تطوير الفرد و تغيير المجتمع . أي أن آراءه التربوية ذات طابع تاريخي شديد الالتصاق بواقع المجتمع . و لهذا فان المدلول التربوى للتعليم الاصلاحي يبقى مثالا رائدا لتطبيق مفهوم التربية الحرة في أغراض سياسية تخدم المجتمع . و هذا ما يساعدنا على فهم البواعث التي حفزت ابن باديس للقيام بالتعليم المسجدى .

لقد أدرك الشيخ عبد الحميد أهمية الدعوة الدينية بواسطة مجالس للتذكير ، و شعر بضرورة

---

(1) رفض الشيخ محمد عبده السياسة صراحة بدعوى أن مبادئها مناقضة لتعاليم الدين الاسلامي الذى هو دين العلم و المدنية ، و بحجة أن رجالها يضطهدون الفكر و العلم و الدين ، مستدلا على ذلك بأمثلة تاريخية من واقع المسلمين و استبداد رجال الحكم فيهم باسم الاسلام ، مما أضعفهم و جعلهم هدفا لهجمات الاستعمار و أطماعه .انظر للشيخ محمد عبده :الاسلام دين العلم و المدنية ، عرض و تحقيق و تعليق طاهر الطناحي ، دار الهلال ، (د .ت) ، ص : 131 و ما بعدها . و سنزيد ذلك ايضاحا في الفصل الذى خصصناه للعلم و السياسة عند باديس .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

توفير الجو النفيسي لاقبال الجماهير عليها ، و لذلك حدد وظيفة المسجد التربوية و دوره في ارشاد الامة و توعيتها ، فرأى أن المسجد و التعليم في الاسلام متلازمان ، و أن الهدف الذى بني من أجله هو العبادة و التعليم معا ، حيث قال :

((. . .فارتباط المسجد بالتعليم كارتباطه بالصلاة . فكما لا مسجد بدون صلاة ، كذلك لا مسجد بدون تعليم ، و حاجة الاسلام اليه كحاجته الى الصلاة ، فلا اسلام بدون تعليم .)) . (1)

و للنهوض بالتعليم المسجدى قدم الشيخ عبد الحميد الى مؤتمر جمعية العلماء سنة 1345هـ (1936م)تقريرا تعرض فيه لأصل مشروعية هذا التعليم ، و استمرار العمل به ، و نوع التعليم ، و الحاجة اليه ، و وجوب القيام به ، و الحالة التي هو عليها في عهده ، وكيف ينبغي أن يكون (2)

و هكذا فان المسجد في نظر ابن باديس ليس مكانا للصلاة و العبادة فحسب ، بل هو أيضا مدرسة شعبية عمومية للتعليم و الوعظ و الارشاد ، و مركز للمقاومة و الدفاع عن الشخصية .

و الواقع أن المساجد في البلاد الاسلامية لم تكن تخلو من التعليم والارشاد ، كما هو الحال في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي لها . (3)وقد كان المسجد في عهد الامير عبد القادر مركزا لتنظيم المقاومة ضد الاحتلال الفرنسي . (4) و لكن لما أدركت السلطة الحاكمة خطورة المسجد و دوره في توعية المسلمين و تحريضهم على الجهاد ، استولت على المساجد و أسندتها الى موظفين حكوميين جردوها من وظيفتها التربوية الاسلامية ، و جعلوها مؤسسات مقتصرة على أداء الصلاة أداء شكليا دعائيا مناقضا لروح الاسلام و تعاليمه . و حتى المساجد التي بقيت حرة غير حكومية آل التعليم و الوعظ فيها الى حالة استفزت الشيخ عبد الحميد و جعلته يثور على محتوى التعليم الديني و أساليبه التربوية الجامدة ، و يسعى الى اصلاح طريقة هذا التعليم ، و الى تجديد موضوعاته ، و تحديد أهدافه ، و السرار وظيفته التربوية .

و قد حرص ابن باديس في دروسه على ادراج الاغراض الاجتماعية و السياسية ضمن الاهداف التربوية الاساسية للتعليم الديني الاسلامي ، و استطاع أن يوفق بين هذه العناصر توفيقا أفحم الخصوم .

و في تركيزه على بيان وظيفة المسجد وجّه الاذهان الى وجوب الاهتمام في التربية الاسلامية بالجانب الدنيوى الذى أهمله علماء الاسلام في العهود المتأخرة ، و اعتبر أداء هذه الوظيفة في المسجد ضربا

---

(1) و (2) آثاره ، ج :3 ، ص : 225 — 228 .

(3) أ . سعد الله ، الحركة الوطنية الجزائرية ، ط.1 ، (م . س .) ، ص : 74 .

((4) ذكر شيخ من شيوخ مدينة معسكر في تحقيق متلفز عن حركة الامير عبد القادر (بمناسبة الذكرى العشرين لا ستقلال الجزائر) أن مسجد المدينة المذكورة كان مركزا لتنظيم المقاومة ، مما دفع السلطة الى اغلاقه و استعماله في أغراض مخلة بحرمة الاديان . و قد تعرضنا لموقف الحكومة من الاوقاف و المساجد في الفصل الثاني من هذا البحث .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

من العبادة تقتضيها ضرورات الحياة ، و جعل احياء سنة التعليم المسجدى شرطا لحياة الاسلام و المسلمين . وقد حدد أهداف هذه السياسة التربوية و بين خطرها و أهميتها في حياتهم فقال : ((... فانهم لا بقاء لهم الا بالاسلام ، و لا بقاء للاسلام الا بالتربية و التعليم .)) . (1)

و لكي يقنع الشيخ عبد الحميد المسلمين بضرورة الصلة بالتعليم المسجدى لجأ الى الحجة الدينية نفسها و استلهم شخصية الرسول (ص) فاعتبره معلما أول يجب الاقتداء به . و لما كان التعليم المسجدى أصلا مشروعا في الاسلام ، فقد رأى ابن باديس أنه ينبغي استمرار العمل بهذا الاصل لان الاعراض عنه اعراض عن الاسلام . و بناء على ذلك فان القيام به واجب أكيد . و التقصير فيه اثم يلحق كل مسلم .

و على الرغم من أن التعليم الديني في المعاهد الاسلامية ، و خاصة في الازهر و الزيتونة و القرويين ، لم يكن في المستوى المطلوب ، فانه في رأى ابن باديس قد حافظ على الاقل على سنة نبوية اسلامية .

و لم يقتصر الشيخ عبد الحميد على اقرار حق المسلمين في تعلم دينهم و لغتهم و وجوب تعليمها بل أكد أن التعليم الاسلامي ينبغي الا ينحصر في تلقين العلوم الدينية و انما عليه أن يهتم على وجه الخصوص بالعلوم العصرية التي انصرف عنها المسلمون في القرون المتأخرة . يقول ابن باديس :

((و لما كان القرآن كتاب الانسان في جميع نواحي الانسان ، و كتاب الاكوان بما فيها من نعم و عبر ، و كتاب العمران بما يحتاج اليه العمران مما يصلح أحوال البشر ، و كتاب السعادتين الدنيوية و الاخروية — كانت العلوم التي تخدم ذلك كله من علوم الاسلام ، و من علوم المساجد .)) . (2)

نستنتج من هذا أن القرآن هو المصدر الذى يستمد منه ابن باديس فلسفته التربوية و آراءه في التعليم ، و أن المسجد بمثابة جامعة شعبية لتكوين المسلم و اعداده للحياة . وقد كانت المساجد أيام ازدهار الحضارة الاسلامية عامرة بجميع العلوم . و ما خلوها من التعليم في العهود المتأخرة الا بسبب ضعف المسلمين و انحطاطهم ، و عجزهم عن طلب أسباب الحياة . (3) الامر الذى جعل الشيخ عبد الحميد يقرر أن كل العلوم التي تخدم الانسان و تفيده في حياته العملية هي من علوم الاسلام ، و بالتالي يجب اقرارها و ادماجها في التعليم الاسلامي .

و لكن هذا التعليم الديني الاسلامي لن يكون له أثر فعال في حياة المسلمين و تغيير أوضاعهم الا اذا اعتمد في نظر ابن باديس القرآن فلسفة متكاملة ، و المنهج السلفي طريقة في التفكير و أسلوبا للعمل .

---

(1) آثاره ، ج : 3 ، ص : 270 .
(2) و (3) ن . م . ص : 225 — 226 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذه هي المعطيات التي دفعت ابن باديس الى احياء التعليم المسجدى و القيام بحركته التربوية فبدلا من الاكتفاء بدور الواعظ التقليدى حرص ابن باديس على تجسيد آرائه في نشاط تعليمي دائب طوال حياته العملية ، و بذلك قدم الشيخ للمجتمع أعمالا وانجازات ، تاركا نتائج الاعمال تفصح عن نفسها و تعبر عن شخصية صاحبها .

لقد درّس الشيخ عبد الحميد القرآن و الحديث للجماهير طوال خمسة وعشرين سنة في شكل حلقات و مجالس للتذكير ، و قدم خلالها نموذجا للتفسير الاجتماعي المصري (1) ، فقرب حقائق الدين الى الاذهان بأسلوب مبسط لكنه نافذ الى العقول و القلوب ، و بلغة عربية فصيحة تعد من السهل الممتنع ، بحيث يفهمها العامي ، و يعجز عن محاكاتها العلماء .

فما هو نشاط ابن باديس في التعليم المسجدى ؟ و ما هي جهوده في تنظيمه و تطويره ؟ و هل كان طموحه التربوى منحصرا في التعليم المسجدى ؟

ثانيا : تنظيم التعليم المسجدى و تطويره :

تعتبر الدروس العامة التي ألقاها ابن باديس في الجامع الكبير بقسنطينة بعد عودته من تونس انطلاقة أولى في العمل التربوى ، فقد ابتدأ التدريس بكتاب "الشفاء" للقاضي عياض (476 ـ 544هـ/ (*) 1083 ـ 1149م) ، ثم منعته السلطة من التعليم بالمساجد الحكومية . (2)

أما بعد العودة من المشرق و الشروع في التدريس بالجامع الاخضر فلم يقتصر على الدروس المسجدية العامة بل وسع نشاطه ليشمل تعليم الكبار و الشباب بوجه خاص ، وفتح المجال للراغبين في حضور "مجالس التذكير" ، كما شجع الطلاب الوافدين من مختلف أنحاء الوطن للأخذ عنه .

و فضلا عن ذلك فقد اهتم الشيخ بتعليم صغار الكتاتيب القرآنية ، ولا سيما تلاميذ كتاب سيدى فتح الله ، حيث خصص لهؤلاء خارج المواقيت العادية للكتاتيب دروسا اضافية ، صباحية و مسائية ، فكان ذلك على حد قوله : ((أول عهد الناس بتعليم الصغار)) . (3) وهذا العمل انما يدل على أن الشيخ عبد الحميد كان يفكر جديا في وضع الاسس الاولى لتعليم اسلامي عصرى . و لكي يعطي لهذا التعليم مضمونا جديدا نظم دروس الجامع الاخضر ، و وضع لطلابه برنامجا يوافق ميولهم و رغباتهم ،

---

(1) تجنبا للاطالة و التكرار نكتفي بالاحالة الى بحث الاستاذ علي مراد الذى قدم فيه عرضا وافيا عن تفسير الشيخ عبد الحميد بن باديس ، فحدد مواضيعه الكبرى ، و حلل مجالس التذكير على ضوء اهتمامات ابن باديس الدينية و الثقافية و الاخلاقية و الاجتماعية و السياسية ، كلا منها على حدة و انتهى المراد الى أن ابن باديس قدم نموذجا للتفسير الاجتماعي المصرى . انظر عن ذلك :
A.Merad, Ben Badis Commentateur du Coran (S.N.E.D), Alger, 1971, P:75

(*) انظر للقاضي عياض (اليحصبي) : الشفا بتعريف حقوق المصطفى (ص) ، القاهرة ، دار العروبة ، 1329هـ ، (جزآن في مجلد واحد) .

(2) و (3) آثاره ، ج :3 ، ص : 190 ، 263 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و يعبر عن تطلعاتهم الثقافية . وقد حدد الشيخ محتوى هذا البرنامج ، و أهدافه ، و مستويات التعليم فقال :

((لما قفلنا من الحجاز ، و حللنا بقسنطينة عام 32 (1) ، وعزمنا على القيام بالتدريس ، أدخلنا في برنامج دروسنا تعليم اللغة و أدبها ، و التفسير ، و الحديث ، و الأصول ، و مبادئ التاريخ ، و مبادئ الجغرافيا ، و مبادئ الحساب ، و غير هذا ، و رأينا لزوم تقسيم المتعلمين الى طبقات ، و اخترنا للطبقة الصغرى منهم بعض الكتب الابتدائية التي وضعتها وزارة المعارف المصرية ، و أحدثنا تغييرا في أساليب التعليم ، و أخذنا نحث على تعليم جميع العلوم باللسان العربي و الفرنسي ، و نحبب الناس في فهم القرآن ، و ندعو الطلبة إلى الفكر و النظر في الفروع الفقهية و العمل على ربطها بالأدلة الشرعية ، و ترغيبهم في مطالعة كتب الأقدمين ، و مؤلفات المعاصرين)) . (2)

و هكذا فقد وضع ابن باديس أسس فلسفة تربوية واضحة الأهداف و المقاصد ، و حدد برنامجا يشتمل على علوم الدين و الحياة . وقد صنف الطلاب حسب مستوياتهم تصنيفا تقليديا الى أربع طبقات أطلق على كل منها اسم كتاب من الكتب التي قررها لهم و كانت تدرس في المعاهد الاسلامية ، و هي : طبقة "السعد" ، و طبقة "الاجرومية" ، و طبقة "المكودى" ، و طبقة "القطر" . (3)

و يظهر أن الشيخ عبد الحميد لم يعتمد هذا التقسيم رغبة منه في التمسك بالنظام التقليدى ، بل كان يقصد التمويه على الادارة الفرنسية حتى يبدو تعليمه في نظرها نمطيا رتيبا لا خطر منه ، و ذلك على غرار ما هو سائد في مؤسسات التعليم الاسلامي لعهده ، بدليل أن حركة ابن باديس التربوية - كما سنرى - قد تطورت في حياته و بعد وفاته ، و أن التعليم الاصلاحي بلغ في مرحلته الاخيرة مستوى التعليم المصرى بحق . مما يرجح لدينا أن هذا الاسلوب التقليدى كان عن قصد من الشيخ عبد الحميد حتي يأمن شر الادارة الاستعمارية و مضايقاتها و بالتالي حتى يخادعها لبلوغ أهدافه .

و يلاحظ أن صغار الطلاب قرر لهم ابن باديس كتبا مصرية مبسطة و حديثة بالقياس مع المتون القديمة . و من هذه الكتب السائدة إذ ذاك سلاسل النحو الواضح ، و الفقه الواضح ، و البلاغة الواضحة ، و القراءة الرشيدة ، و القراءة المصورة ، و غيرها .

و يستخلص مما تقدم أن الشيخ عبد الحميد لم يكن حريصا على إحياء سنة التعليم المسجدى فحسب ، بل كان يعمل لإصلاح هذا التعليم ، و تجديد أساليبه ، و يحث على الأخذ بأسباب الحياة

---

(1) أى سنة 1332هـ الموافقة لأواخر سنة 1913م و أوائل سنة 1914م .
(2) و (3) آثاره ، ج : 3 ، ص : 27 ، 214 - 215 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المصرية و علومهـا .

و على الرغم من بساطة هذا العمل التربوى في ظاهره ، فإنه يدل على جدية ابن باديس في طرح قضايا التعليم و حل مشاكله ، و يؤكد رغبته في تغيير النظام التربوى السائد في المعاهد الاسلامية و تجديد أساليبه .

و لا شك أن الدعوة الى فهم القرآن فهما عصريا ، و ربط الفروع بالأصول هو تأكيد من الشيخ على وجوب اعتماد المسلمين في نهضتهم على أصول الاسلام . كما أن دعوته إلى تعليم اللغات الاجنبية (1) و العناية بالمؤلفات العصرية هي دعوة الى التسلح بالعلم الحديث الذى سادت به أوربا . فقد كان الشيخ عبد الحميد إذن يدعو الى ضرورة ربط الحاضر بالماضي و لكن من أجل الانطلاق نحو المستقبل . و هذا يدل على أن النزعة السلفية عند ابن باديس لا تتضمن معانى الجمود و الانطواء على الماضي ، و ليس كل من يدعو إلى تطبيق المنهج السلفي و الرجوع إلى أصول الاسلام ـ رجعيا بالضرورة ، أو داعيا الى الانطواء على الذات . فقد كان الشيخ عبد الحميد رافضا للواقع السلبي ، و ساعيا إلى تغييره بكل الوسائل و بكل ما أوتي من قوة ، و لكنه كان شديد الحرص على أن يكون التغيير بأسلوب إسلامي أصيـل .

و يبدو على ضوء اهتمامات ابن باديس التربوية أن هذا الأخير كان يمنح الأولوية لبعض الأهداف العاجلة ، و القضايا المصيرية التي كان لها اتصال مباشر بواقع الجزائر الثقافي و السياسي و الاعتقادى ، و لذلك ركز على تصفية العقائد من البدع الطرقية ، و تفرغ لتكوين طلاب على فكرة إسلامية صحيحـة ، و لتعليم اللغة العربية و نشرها في الأوساط الشعبية ، فكانت دروسه مشبعة بروح التجديد ، و الاعتزاز بالتاريخ و بالشخصية الوطنية الإسلامية ، و كان طلابه يلهجون في المناسبات و الأعياد بأناشيد مفعمة بهذه المعاني .

و اعتمادا على رواية الاستاذ محمد الصالح رمضان ، و هو من تلاميذ ابن باديس فإن هذا الاخير كان يؤجل تعليم المواد ذات الصبغة الوطنية و السياسية ، خصوصا تاريخ الجزائر و جغرافيتها ، الى آخر الليل ، و ذلك على حد تعبير الشيخ عبد الحميد الوقت الذى تنام فيه الشياطين (2) ، و هي المواد التي منعت السلطة الجزائريين من تعليمها خوفا من انتشار الوعي بينهم . و لم تكن مادة الجغرافيا منفصلة عن التاريخ ، و مع ذلك يلاحظ أن الشيخ عبد الحميد كثيرا ما كان يغفل ذكرها في برامجه ، لما تتضمنه من تربية سياسية و من تعلق بالارض و حب للوطن ، خاصة إذا علمنا أن الادارة

---

(1) آثـاره ، ج : 2 ، ص : 231 ـ 233 .

(2) لا شك أنه يقصد عيون الاستعمار و جواسيسه . و اعتمدنا في ذلك على "ترجمة موجزة لحياة ابن باديس" ، بخط الاستاذ رمضان ، ورقة : 2 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفرنسية كانت تشدّد الرقابة على النشاط الاصلاحي ، وهي على كل حال تهم كافية — لو ثبتت قانونيا — لادانة الشيخ عبد الحميد سياسيا . (1)

وعلى الرغم من أن الامكانيات المادية المعتمدة لايواء الطلاب الوافدين من مختلف المدن والقرى الجزائرية كانت محدودة ، فإن الموضوعات التي طرقها الشيخ في دروسه كانت أكثر اجتذابا واغراء لهم ولا سيما "مجالس التذكير" التي كان ابن باديس ينشر عنها خلاصات في شكل افتتاحيات لمجلة الشهاب. ولما كان مضمون الدروس المسجدية تشخيصا حيا لواقع الجزائر الثقافي والاجتماعي والسياسي ، ودعوة الى العمل لتغيير هذا الواقع ، فقد أثارت هذه الدروس اهتمام الجمهور القسنطيني ، وكثر الاقبال عليها ، فأصبحت رحاب الجامع الاخضر مكتظة بهم ، حتى أن عدد الذين كانوا يحضرونها قدره الشيخ عبد الحميد نفسه بنحو الألفين في كل ليلة (2) . مما يؤكد تعطش الشعب لسماعها ، ويدل على حيوية أسلوب ابن باديس في التدريس ، وعلى أن عمله التربوي كان ناجحا وقويّ التأثير في الجماهير .

ولا شك أن أسباب هذا النجاح راجعة أولا الى إخلاص الشيخ في عمله ، والى التجديد في موضوعات التعليم المسجدي ، والى تجاوز أساليبه التقليدية . وثانيا الى ما كانت تتمتع به شخصيته من فاعلية وجاذبية ، ومن شجاعة أدبية ، وقدرة على التأثير ، والتعبير عن آمال الامة .

يضاف الى ذلك أن الشيخ عبد الحميد بدأ نشاطه التربوي في عهد كان المجتمع يعاني نضوبا ثقافيا ، مما ساعد على الاقبال على "مجالس التذكير" ، خصوصا وأن ابن باديس نشر القرآن على طريقة الشيخ محمد عبده ، وبنظرة اسلامية خالصة كان يعززها اطلاع واسع على علوم الدين ، والالمام بالعلوم العصرية بالقياس مع تكوين فقهاء عهده .

لقد استرشد ابن باديس بأئمة التفكير السلفي القدماء والمحدثين ، وقارن المسائل المستجدة بالتي عرفت في العصر النبوي ، واتبع في التفسير نسقا عقليا وأخلاقيا ، وأسلوبا تربويا يكاد يكون مطردا في تفسير كل آية أو حديث : فمن تمهيد وتذكير وبيان ، الى اهتداء وتوجيه وتطبيق ، ومن سلوك وإرشاد ، الى موعظة وتحذير ، ومن حكمة واستنتاج واستدلال ، الى أحكام وإيضاح وتعليل ، الى ما الى ذلك من العناوين التي تتضمنها " مجالس التذكير" .

وهذه الطريقة التربوية التي تعتمد التقسيم والتفريع تؤكد أن الشيخ عبد الحميد كان يهدف الى تقريب حقائق القرآن الى الأذهان وتنبيه العقول الى التفكير فيها .

ومن هنا يمكن القول ان "مجالس التذكير" كانت وسيلة تربوية لغرس القيم الدينية والوطنية في النفوس ، ولنشر الفكرة الاصلاحية في أوساط الجماهير والمتعلمين على السواء . وهذه الخطة الدينية

---

(1) لهذه الاسباب لانستبعد أن يكون ابن باديس قد تعرض في دروس الجغرافيا لوضعية الجزائر الاقتصادية والسياسية في ذلك العهد ، وإلا لما كان هناك مبرر لتدريسها في آخر الليل .

(2) آثاره ، ج : 3 ، ص : 194 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

قد مكّنته من ممارسة العمل التربوي بحرية نسبية ، ومن تجاوز عنت الادارة الاستعمارية ، وذلك على الرغم من قلة الامكانيات ومن عدم تكافؤ القوى والفرص بين التعليم الحكومي والتعليم الاصلاحي .

ويكفي دليلا على مدى العراقيل التي اعترضت ابن باديس أن نذكر أن مجرد تفسير القرآن كان محرما ولو بالطريقة التقليدية ، وأن منح الرخص للتعليم الديني كان مشروطا بالتعهد للادارة الفرنسية بعدم التعرض للتفسير ، وبالاقتصار على تحفيظ القرآن تلقينا من غير فهم ، مما يؤكد تعسف القوانين الاستعمارية . ومع ذلك فقد تغلب الشيخ عبد الحميد على هذه الصعوبات ، وقدّم للجمهور ولطلابه أفضل المناهج في عهده . وقد حملت دروسه روحا دينية جديدة ، وتميزت حركته التربوية بطابع وطني لا يمكن للمنصف أن يجحده .

وبعد أن اخترقت سمعة ابن باديس آفاق الجزائر أخذ طلاب العلم يتهافتون على الجامع الاخضر من كلّ صوب ، وكانت الدروس تتطور تدريجيا حسب حاجة الطلاب واستعداداتهم لهضم ما يتعلّمون ، سواء في العلوم الدينية والعقلية ، أو في المواد الادبية والاجتماعية . (1)

وعلى الرغم من أن الكتب المقررة كانت في معظمها مؤلفة على طريقة المتون المعروفة في كل من أقطار المشرق والمغرب الاسلاميين ، فإن ابن باديس استطاع أن يكسوها في دروسه بمسحة عصرية أثارت إعجاب طلابه وأذكت حماسهم للدراسة . وإذا كانت الضرورة التربوية العاجلة فرضت عليه في البداية اعتماد الكتب المشرقية الجاهزة ، فإنه لم يتوان في التفكير والسعي الى وضع الكتب المدرسية التي تناسب البيئة والروح الجزائرية ، وخاصة بعد استقرار الحركة التعليمية . يؤكد ذلك مؤتمر المعلمين الأحرار الذى دعا ابن باديس الى انعقاده سنة 1356هـ/1937م ، حيث أدرج في جدول أعماله هذا الموضوع ، وطرحه للمناقشة على النحو التالي : ((هل الأحسن اختيار كتب مصرية ، أو تأليف كتب تتفق مع الروح الجزائرية ؟)) . (2)

ان مجرد طرح مثل هذا السؤال في ذلك الوقت كاف للدلالة على أن ابن باديس لم يكن يفكر في تطوير التعليم الاصلاحي فقط ، بل كان يخطط لمستقبل التعليم في الجزائر كلها . بيد أن وضع كتب مطابقة لنظام تربوى إصلاحي كان يتطلب إمكانيات مادية وجهازا كافيا من المتخصصين في التأليف المدرسي ، وهذا ما لم يكن متوفرا في حياة ابن باديس . ومع ذلك فان الظروف أصبحت مواتية لوضع أسس لتعليم إسلامي حديث ، والشروع في قطع خطواته الأولى . ترى ما هي هذه الأسس والخطوات التي قطعها الشيخ عبد الحميد بن باديس ؟

---

(1) و (2) آثاره ، ج : 3 ، ص : 229 ، 238 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثـالـثـا : التـعـلـيـم المـدرسـي :

1 ـ إنشـاء المكتب العربي :

لما وضع ابن باديس أسس التعليم المسجدي رأى أن طموحه في ميدان التربية والتعليم لا تقوى عليه جهود فرد واحد مهما كانت فعاليته ، لذلك حرص على الاستفادة من الوسائل والإمكانيات المتاحة ، وعلى التنسيق بينها ، سواء كانت مالية أو بشرية أو تربوية ، وسواء بالنسبة إلى المعلمين وقاعات التدريس أو الى الطلاب والبرامج .

وقد قرر التعاون مع قلة من ذوي العزائم والارادة الخيرة ، فبادر في سنة 1346هـ / 1926م الى إبراز أول نواة للتعليم الابتدائي الحر ، حيث أسس مدرسة ملحقة بمسجد سيدي بومعزة ، وأطلق عليها اسم "المكتب العربي" (1) ، وأسند إدارتها الى أحد طلابه الاوائل وهو الشيخ مبارك الميلي (2) . ثم نقل هذا المكتب الى بناية الجمعية الخيرية لاتساع هذه الاخيرة (3) ، واستعان الشيخ عبد الحميد ببعض زملائه الزيتونيين ، للقيام بأعباء التدريس .

ويمكن اعتبار هذه الخطوة في مجال التعليم بداية لخروج ابن باديس من إطار العمل الفردي الذي دام ما يزيد على عشر سنين كرس خلالها جهوده لتكوين جهاز بشري يكون قاعدة للحركة الاصلاحية وإطارا لجمعية العلماء . وقد قضى الشيخ هذه المدة متنقلا بين جوامع قسنطينة الحرة (أي التي لا تشرف عليها الحكومة) يلقي فيها الدروس العامة ، ويعقد مجالس للتذكير ، وتفرغ معظم وقته للدروس النظامية يعلم مختلف المواد والمستويات حسب نظام الافواج .

وبكلمة مختصرة فقد أعطى ابن باديس للتعليم الاسلامي بعدا جديدا ، وللعمل التربوي عمقا في الدلالة وشمولا في النظر ؛ ففتح المجال لكل الراغبين في التعلم ، وأتاح الفرص للمحرومين من أبناء الشعب الذين لم يجدوا مكانا في المدارس الرسمية ، بقطع النظر عن فارق السن ، ومن

---

(1) المكتب ، والكتاب مترادفان في المعنى . قال ابن منظور في لسان العرب ، (ج : 2 ، ص : 193 .) ، ((الكتّاب موضع تعليم الكتاب ـ أي الكتابة ـ والجمع الكتاتيب والمكاتب .)) . واستعمل ابن سحنون (202 ـ 256هـ) والقابسي (324 ـ 403هـ) كلمة "مكتب" مرادفة للكتّاب . وقد ظهرت الكتاتيب في الاسلام منذ عصر الفتوحات . (راجع : أحمد فؤاد الاهواني ، التربية في الاسلام أو التعليم في رأي القابسي ، القاهرة ، 1955م ، ص : 64 . وانظر : ابراهيم العبيدي التوزري ، تاريخ التربية بتونس ، ج : 1 ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ، (د . ت .) ، ص : 102 ـ 103 .) ومن هنا فإن تسمية الشيخ عبد الحميد أول مدرسة للحركة الاصلاحية بالمكتب العربي لها دلالة تاريخية اسلامية واضحة .

(2) الشيخ محمد الصالح رمضان ، ترجمة موجزة ، (م . س .) ، ورقة : 3 .

(3) تأسست الجمعية الخيرية سنة 1928م . آثاره ، ج : 3 ، ص : 268 . أبو القاسم سعد الله ، الحركة الوطنية الجزائرية ، ط 1 ، (م . س .) ، ص : 456 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

غير تشدّد في المستوى عند الانخراط في الدروس، وبالإضافة إلى ذلك فقد أولى الشيخ عناية خاصة بأبناء الجزائريين الذين كانوا يتلقون تعليمهم في المدارس الفرنسية ، وسعى الى جلبهم الى دروسه بقصد تحصينهم ضدّ عوامل الانسلاخ عن مجتمعهم وعن الثقافة الاسلامية . وهذا يؤكد لنا أن حركة ابن باديس التربوية كانت لها أهداف اجتماعية بعيدة المدى .

2 ـ تأسيس جمعية ومدرسة التربية والتعليم :

لقد كان الشيخ عبد الحميد خلال هذه الفترة من حياته العملية حريصا على جلب المناصرين له من أهل العلم والفضل . وفي سنة 1930م (1349هـ) شعر بحاجة أكثر الى من يعضده لكي يوسّع حركته ويخطو بالمكتب العربي خطوة أخرى الى الامام ؛ فأسس من أعضاء هذا المكتب جمعية إسلامية للتهذيب والارشاد والتعليم ، وهي كما يذكر ابن باديس ((أول جمعية في قسنطينة من نوعها)) (1) . وقدّمه أعضاؤها لرئاستها ، فوضع قانونها الأساسي الذي حدّد فيه مبادئها وأهدافها وآفاقها ، ثم قدم برنامج الجمعية الى الحكومة فوافقت عليه ، واعترفت بالجمعية رسميا في رمضان من عام 1349هـ/فيفرى 1931م (2) ، وهي نفس السنة التي تأسست فيها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وبعدها بشهرين فقط كما سنرى .

وهكذا فقد انتظم أعضاء المكتب العربي في جمعية إصلاحية رسمية تدعى "جمعية التربية والتعليم" ، وتحوّل المكتب العربي الى مدرسة عصرية تحمل اسم هذه الجمعية ، وهو الاسم الذي سيصبح فيما بعد شعارا لجميع مدارس الاصلاح في الجزائر . ولا شكّ أن اعتراف الحكومة بالجمعية وموافقتها على إنشاء مدرسة تابعة لها يعدّ إذ ذاك مكسبا هامّا لابن باديس ورفاقه في مجال العمل التربوى والسياسي . (3)

---

(1) آثاره ، ج : 3 ، ص : 184

(2) الشهاب ، ج : 2 ، م : 7 ، (شوال 1349هـ/ مارس 1931م) ، ص : 115 ، وانظر : آثاره ، ج : 3 ، ن . ص .

(3) يبدو أن هذا المكسب قد تحقق نتيجة لخطة ابن باديس وأسلوبه في تطبيق سياسته التربوية من جهة ، ونتيجة لضغط الرأى العام الاسلامي في الجزائر على النظام الاستعمارى بعد الاحتفال المئوى من جهة أخرى .
ويلاحظ أن فكرة إنشاء الجمعيات والصحافة ، كأسلوبين تميز بهما الاصلاح الاسلامي في المشرق العربي ومغربه ـ قد سبق إليهما الشيخان : جمال الدين الافغاني ، ومحمد عبده ، بانشائهما جمعية العروة الوثقى ، ومجلتها حين اقامتهما بباريس ، ثم انتشر هذا الاسلوب بلغ تونس فتأثر به ابن باديس أيام كان طالبا للعلم بها . وفي نظري فان هذا الاسلوب الجماعي كان ملائما لواقع الجزائر السياسي والاجتماعي ، ولا شك في أنه كان عاملا رئيسيا من عوامل نجاح الحركة الاصلاحية الجزائرية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولكي يحصّن الشيخ عبد الحميد الجمعية من سطوة القوانين الاستثنائية نص في المادة الرابعة من قانونها الأساسي على أن مقصود الجمعية هو التربية والتعليم ، ولذلك فهي : ((تحرّم على نفسها الخوض في المسائل السياسية ، والاختلافات الحزبية ، والمذهبية ، والشخصية ، بأي وجه من الوجوه)) .(1)

فالابتعاد عن السياسة إذن هو الذي ساعد على الترخيص للجمعية وجعل الحكومة توافق على إنشائها وعلى قانونها الأساسي بيد أن تظاهر الشيخ عبد الحميد بعدم الاشتغال بالسياسة لم يكن سوى نوع من التقية للتمويه على السلطة ، أي أن هذا الموقف كان مجرد تكتيك للمضي في تنفيذ الخطة الاصلاحية ، فقد كان غرض ابن باديس من ذلك هو جعل العمل التربوي خاصة والاصلاحي عامة خارج الهيمنة الاستعمارية ، إذ عندما يصبح الإصلاح مطلبا شعبيا تتبنّاه الجماهير يكون ابن باديس معزّز الجانب ، وتكون حركته التربوية قد أفلتت من قوانين الاندجينا . وذلك ما حدث فعلا ، فلم تشعر الإدارة الفرنسية حتّى وجدت نفسها أمام الأمر الواقع ، حيث انتشرت آراء ابن باديس في أوساط الشعب ، وفرضت نفسها بقوة على الرأي العام في الجزائر ، فعجزت الإدارة عن إيقاف التيار الإصلاحي ، ولم تعد تجرأ على منع ابن باديس من ممارسة نشاطه أو مسه بأذى . فلقد أصبح تأييد الأمّة له ووقوف الأغلبية وراءه يكون سندا قويا له ولرفاقه ، ويمثّل قوة حقيقية يحسب لها حسابها .

وباختصار فإن جمعية التربية والتعليم – برئاسة ابن باديس – استطاعت أن تتجنب الكثير من الصعاب التي كان من الممكن أن تعترضها ، فبفضل ديناميّة عبد الحميد وخطته المرنة تمكّن من تطوير التعليم الإسلامي الحرّ في أقسى الظروف التي عرفتها الجزائر خلال العهد الاستعماري .

وفي سنة 1353هـ/ 1935م أصبح عدد المعلمين في مدرسة التربية والتعليم أربعة ، وبلغ عدد تلاميذها ثلاثمائة وثلاثين ذكورا وخمسين إناثا . وفي شهر شوال من نفس السنة قدمت الجمعية أربعين فتاة لتعليمهن النّسج اليدويّ على يد سيّدة فرنسية متطوعة وصفها الشيخ عبد الحميد بأنها : ((هي خير لفرنسا بيننا من ألف رجل من أولائك الأنانيين ...)) .(2) وهو عمل يمكن اعتباره بداية للاهتمام بالأشغال اليدوية والتدبير المنزلي . ولضيق المحلاّت وقلّة الامكانيات اضطرت إلى ردّ العديد من الراغبين في التعلّم .

---

(1) الشهاب ، (العدد السابق) ، ص : 116 .

(2) الشهاب ، ج : 12 ، م : 10 ، (ذو القعدة 1353هـ/فيفري 1935م) ، ص : 3 . ويعني ابن باديس بالأنانيين : المستعمرين .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و مهما يكن فان الاهتمام بتعليم الفتاة تعليما يناسبها يؤكد لنا أن مفهوم التعليم الاسلامي عند ابن باديس كان يتضمن معطيات جديدة في فلسفة التربية الاصلاحية ، وأن الشيخ عبد الحميد كان يهدف الى تكوين الفرد تكوينا عمليا في مختلف جوانب الحياة المصرية ، لا بالنسبة الى الذكور فقط ، بل الى الاناث أيضا كما سنزيد ذلك إيضاحا في الفصل التالي .

و تتضح لنا أهداف جمعية التربية و التعليم ، (كما حددها ابن باديس وفق خطة المواجهة للاستعمار) ، من خلال برنامجها ، و من اسمها بالذات ، فقد جاء في المادتين : الثانية و الثالثة من قانونها الأساسي ما يلي :

((مقصود الجمعية هو نشر الأخلاق الفاضلة ، و المعارف العربية و الفرنسية ، و الصنائع اليدوية بين أبناء المسلمين ، و تسعى الجمعية لمقصدها هذا _ أولا _ بتأسيس مكتب للتعليم . _ ثانيا _ بتأسيس ملجإ للأيتام . ثالثا _ بتأسيس ناد للمحاضرات ، _ رابعا _ بتأسيس معمل للصنائع . _ خامسا _ بإرسال التلامذة على نفقتها الى الكليات و المعاهد الكبرى ،)) . (1)

و تبدو أهمية هذه الأهداف و الوسائل الموصلة الى تحقيقها إذا أخذنا بعين الاعتبار الامكانيات المتواضعة للجمعية ، فميزانيتها لا تتكون إلا من اشتراك أعضائها ، و من تبرعات المحسنين ، و رسوم التلامذة القادرين على الدفع ، و هي اعتمادات ضئيلة بالنظر الى مشاريعها الطموحة .

صحيح أن الحكومة الفرنسية كانت تعد بتقديم الاعانات ، بيد أن الشيخ عبد الحميد أكد غير ما مرّة أن هذه الوعود لم تتحقق أبدا . (2) و الواقع أن جمعية التربية و التعليم و مدرستها لم تحملا هذا الاسم الا نظرا الى الاهمية التي كان الشيخ عبد الحميد يوليها للعمل التربوي باعتباره ردّ فعل إزاء السياسة الثقافية للاستعمار ، الأمر الذى يفسر لنا أسباب مقاومة السلطة للتعليم العربي الحرّ .

لقد كان نشاط الجمعية يهدف الى أكثر من نشر التعليم ، و كان ابن باديس يطمح الى آفاق أوسع من المعنى المتعارف لكلمتي : التربية و التعليم . و كما ينص قانون جمعية التربية و التعليم فان التعليم ليس سوى أحد المقاصد التي تسعى الجمعية الى تحقيقها . و ما نشر اللغة العربية ، و إحياء القيم الاسلامية ، و مقاومة الغزو الثقافي الا وسيلة للقضاء على ضروب الاغتراب و التناقض . فالعمل التربوى من جهة تربية و تعليم للشعب ، و من جهة أخرى خطة سياسية للتحصن ضد هجمات الاستعمار . فهو إذن أسلوب ثقافي ديني و لكنه ذو هدف اجتماعي نفساني هو بعث الثقة في النفوس و إزالة مظاهر الشعور باليأس و الخذلان و علاج لمركبات النقص

(1) و (2) الشهاب ، ج : 2 ، م : 7 ، (غرة شوال 1344 هـ / مارس 1931 م) ، ص : 115 _ 116 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إزاء المحتل. فمن طريق التربية و التعليم وجه ابن باديس الأمة الى العناية بأسباب الحياة، و لم يكتف بالدروس و المحاضرات، و بالنشاط الصحافي، بل اختار العمل اليومي مع الجماعة، و اختلط بالجماهير ليؤثر فيها و يوجهها. و بعمله هذا قدم نماذج سلوكية حية لما ينبغي الاهتمام به من قبل علماء الاسلام و المربين.

وليس في نيتي إعداد قائمة بانجازات الشيخ عبد الحميد، و لكني أردت فقط أن أؤكد على أن للعمل التربوي ـ فضلا عن أبعاده الثقافية ـ أبعادا سياسية واضحة، و هذا تصحيح لرأي الكتاب الذين جردوا ـ عن قصد أو غير قصد ـ حركة ابن باديس من محتواها السياسي، اغترارا منهم بتظاهر الشيخ أمام السلطة بعدم الاشتغال بالسياسة، و خاصة في بداية نشاطه و قبل أن يلتف حوله العلماء المصلحون.

لقد أسس ابن باديس مع رفاقه المساجد و النوادي، و اهتم بتعليم مختلف فئات المجتمع و شجع المنظمات الخيرية و الكشفية، و الجمعيات الثقافية، و الهيئات الفنية و التجارية، كما ألح على ضرورة تعليم اللغة الفرنسية لأبناء الجزائريين، باعتبارها أداة للتعامل مع المحتل و وسيلة للاطلاع على العلوم الحديثة. و وجه نقدا متواصلا صريحا الى أسلوب الادارة الفرنسية في التعامل مع المسلمين الجزائريين، و الى نظامها التربوي. بالإضافة الى ذلك عاش الشيخ يحارب البدع الطرقية و يدعو الى تصفية العقيدة من مظاهر الشرك، مع ما كان يتطلبه ذلك من مواجهة أعوان الاستعمار من الانتفاعيين. إن كل هذه الأعمال و المواقف يكتسي دلالة سياسية و يعتبر توجيها للشعب نحو الطريق الذي ينبغي أن يسلكه للنهوض نهضة حقيقية.

و نخلص من هذا أن عمل ابن باديس التربوي في إطار جمعية التربية و التعليم قد هيأ المناخ المناسب لقيام جمعية العلماء، و مهد لتطوير التعليم و انتشار الحركة الاصلاحية.

3 ـ تكوين لجنة الطلبة:

لما كان ابن باديس هو المخطط للحركة الاصلاحية و المسؤول عنها فقد اهتم بالجانب التنظيمي للنشاط التربوي، خصوصا و أن نطاقه بدأ يتسع و أن عدد الطلاب و المعلمين كان يتزايد باستمرار. و ليسهل التحكم في العملية التربوية كون من أعضاء جمعية التربية و التعليم لجنة من ثمانية عشر عضوا تشرف على شؤون الطلبة، و انتخب الشيخ عبد الحميد رئيسا شرفيا لها. و حيث أن ميزانية التجهيز و التسيير كانت محدودة فقد أنشأت هذه اللجنة صندوقا ماليا لتنظيم المصاريف و ضبطها، و عينت أمينا على الصندوق، و مراقبا ماليا. (1)

---

(1) أسندت جمعية الطلبة أمانة الصندوق الى السيد حسين بن شريف صاحب معمل المطور بقسنطينة وكان هذا أمين المال لجمعية التربية و التعليم، و لجمعية العائلات الكبيرة. و عينت للمراقبة المالية عمر بن جيكو صاحب معمل الدخان بقسنطينة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولكي يحث ابن باديس الأمة على التبرع في سبيل المصلحة العامة ، وأيضا لكي يبرئ ذمته وذمة رفاقه من ألسنة المتقولين ، كان ينشر في الشهاب مداخيل الصندوق ومصاريفه وقد ذكر أن المصاريف اليومية — من غير الملحقات — كانت لا تقل عن ثلاثمائة فرنك فرنسي . (1) وهو مبلغ معتبر في ذلك الوقت بالنسبة إلى إمكانيات الحركة الإصلاحية .

وكانت للجنة الطلبة مهمة أساسية هي العناية بشؤون الطلبة والإشراف على أمورهم لتذليل الصعوبات التي يمكن أن تعوقهم عن الدراسة ، كتوفير المأكل والملبس والمبيت لهم ، ولكنها أيضا كانت تتولى مراقبة سلوكهم في الخارج للمحافظة على الطابع الذي ينبغي أن تتميز به شخصية الطالب المنتسب الى مدارس الاصلاح ، وتحرص على وقايتهم من أي انحراف قد يجد ، الخصوم منفذا للطعن في الحركة ورجالها .

ولتسهيل هذه المهمة جعل ابن باديس على كل مجموعة من الطلبة — حسب الجهات التي قدموا منها — عريفا يسهر على انضباطهم ، ومن هؤلاء على سبيل المثال الفضيل الورتلاني على القبائل ، وبلقاسم الزغداني على عين البيضاء ، وخنشلة ، ومحمد الملياني على الجزائر ووهران ، ومحمد دردور على الأوراس ، وغيرهم . (2) قال ابن باديس: ((يجعل على كل جماعة من الطلبة عريف يضبط أمورهم ، ويراقب سيرتهم .)) . (3) والعريف في نظام التعليم الاسلامي يكون عادة من الطلبة المتفوقين في القسم الذي ينتسب إليه ، لذلك فهو يساعد شيوخه في تعليم من هم دونه سنا وعلما . (4)

فبمساعدة أعضاء لجنة الطلبة وجمعية التربية والتعليم وفر ابن باديس الظروف المناسبة ليتفرغ الطلاب للدراسة والتحصيل ، حيث استجلب عطف الموسرين المحسنين من أصحاب المطابخ والمخابز لإطعامهم ، واستثار نخوة المشرفين على بعض المساجد الخاصة لإيوائهم وإسكانهم . أما المراقبة الصحية والعلاج فقد تطوع لهما بعض الأطباء ، ونذكر منهم ابن جلول وابن الموفق وطبيب الاسنان زرقين . (5)

---

(1) آثاره ، ج : 3 ، ص: 190 ، 209 ، 229 ، 270.
(2) ن م ، ص: 205 — 206 .
(3) ن م ، ص: 195 .
(4) انظر عن العريف ومهامه : أحمد فؤاد الأهواني ، التربية في الاسلام ، (م س) ، ص: 190.
(5) آثاره ، ج : 3 ، ص: 190 ، 195 ، 206 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و يستخلص مما تقدم أن الشيخ عبد الحميد استطاع أن يتغلب على العديد من الصعوبات الآتية ، وأن يواجه الكثير من المشاكل التي كانت تعترضه في تنفيذ خطته . وكما كان وفيا لمبادئ التربية الاسلامية فقد استفاد من نظام التعليم المصرى الذى كان جاريا في المدارس الحكومية .

أما الجانب الإعلامي للحركة التربوية فقد كان من عادة ابن باديس تغطية النشاط التعليمي وغيره في الصحافة الاصلاحية ، وكان يصدر بيانات وينشر تقارير مفصلة تتضمن وصف الحركة وتطورها ، سواء من حيث البرامج والمواد والكتب المقررة ، أو من حيث الوسائل والامكانيات المادية والبشرية .وفي هذا الاطار كان ينشر في الشهاب قوائم بأسماء طلبة الجامع الأخضر وعرفائهم ، وقوائم البعثات الزيتونية التي أنهت دراستها الاعدادية بقسنطينة وكثيرا ماكان يرفق نشر هذه القوائم بصور جماعية لمختلف الأفواج حسب المستوى الدراسي .

و يلاحظ أنه خلال فترة قصيرة تضاعف عدد طلاب الجامع الأخضر ثلاث مرات ،حيث ارتفع من مائة طالب سنة 1933م (1352هـ) الى ثلاثمائة طالب سنة 1936م (1335هـ) .هذا فضلا عما يربو عن ثلاثمائة آخرين كانوا يواصلون الدراسة في جامع الزيتونة .مما يؤكد أن العمل التربوى الذى قام به ابن باديس ورفاقه كان يتطور باطراد رغم العراقيل والصعوبات .

4 ـ برنامج التعليم الاصلاحي :

أما من حيث المحتوى التربوى لبرنامج التعليم الاصلاحي في حياة ابن باديس فقد كان كما أشرنا سابقا يساير تطور مستوى الطلاب واستعدادهم لفهم المقررات : ففي بداية السنة الدراسية 1352هـ/ 1933م قرر الشيخ عبد الحميد تدريس المواد الآتية : (1)

1 ـ تفسير القرآن والحديث .

2 ـ التجويد .

3 ـ الفقه الاسلامي .

4 ـ العقائد الدينية .

5 ـ الآداب والاخلاق (التربية والتهذيب) .

6 ـ اللغة العربية وفنونها من نحو وصرف وبيان ولغة وأدب .

7 ـ الفنون العقلية كالمنطق والحساب .

وفي سنة 1355هـ/ 1936م أضاف الشيخ الى المواد السابقة ما يلي : (2)

8 ـ الفرائض .

9 ـ المواعظ الدينية .

---

(1) آثاره ، ج : 3 ، ص : 195 . (2) ن م ، ص: 229 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

10 ـ أصول الدين و أصول الفقه .

11 ـ البلاغة .

12 ـ دراسة الانشاء و أساليبه .

13 ـ المحفوظات . و الأناشيد .

14 ـ المطالعة .

15 ـ الجغرافية .

16 ـ التاريخ الاسلامي . و تاريخ الجزائر .

أما الكتب المقررة في سنة 1355هـ/1936م لتطبيق هذا البرنامج فهي الكتب الاسلامية التي كانت متداولة في معاهد التعليم الديني . و منها على سبيل المثال : الموطأ للامام مالك . و مقدمة ابن خلدون . و رسالة ابن أبي زيد القيرواني . و متن ابن عاشر المسمى المرشد المعين على الضروري من علوم الدين . و المفتاح في الأصول . و السلم في المنطق للأخضري . و القطره و الاجرومية . و المكودي . و الزنجاني . و الشمذ . و الجوهر المكنون . و ديوان الحماسة . و ديوان المتنبي . و أمالي القالي . و غيرها .(1)

و على الرغم من أنها كتب و متون قديمة فان ابن باديس استطاع في دروسه و بأسلوبه التربوي أن ينفث فيها روحا جديدة . و أن يوظفها لخدمة أهداف التعليم الاصلاحي .

و قد كان يساعده في التدريس جماعة من رجال جمعية العلماء . و من تلامذته . منهم الشيوخ عبد المجيد حيرش . و حمزه بوكوشه . و هما زيتونيان . و البشير بن أحمد . و عمر دردور . و أبو القاسم الزغداني . و هؤلاء من كبار تلامذته .

5 ـ طريقة ابن باديس في التدريس:

للحقيقة نشير هنا الى أنه تنقصنا المعلومات الكافية التي تلقي الأضواء على طريقة ابن باديس و مساعديه في تدريس المواد و الكتب المذكورة . و في التعرف على الأسلوب التربوي المعتمد في هذه المرحلة من تطور التعليم الاصلاحي ـ ما عدا بعض المعلومات المتفرقة هنا و هناك .

و لكن أحد تلاميذ الشيخ عبد الحميد و هو محمد سعيد الزاهري (2) . (1318ـ1375هـ

(1) ن . م . ن . ص . (2) ولد الزاهري في احدى قرى الزاب الشرقي و بها تلقى دروسه الابتدائية . ثم أخذ عن الشيخ عبد الحميد بن باديس بقسنطينة . و لم يلبث أن التحق بجامع الزيتونة و تخرج منه بالعالمية في 1924م . كتب عن الاصلاح الجزائري في صحف المشرق كالمقتطف و الرسالة و الفتح . وكان عضوا في جمعية العلماء و معلما بمدارسها في الاغواط و تلمسان و وهران . أصدر صحيفة "الجزائر" في 1925م . و "الوفاق" في 1938م . و لكنهما عطلتا . و انخرط في حركة انتصار الحريات الديموقراطية و دافع عن مبادئها في صحيفته الثالثة "المغرب العربي" التي صدرت حوالي

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

1897 ـ1956م) الذى درس عليه زهاء أربعة عشر شهرا سجل لنا من خلال تجربته مع الشيخ انطباعه عن طريقته في التدريس ، و ذكر موقفا للشيخ من تلاميذه يبدو لنا غير متسق مع أسلوب ابن باديس التربوى الذى استخلصنا ملامحه من جملة النصوص و القرائن التي تجمعت لدينا ؛ فقد وصف الزاهرى شيخه بالاستاذ الكبير و اعترف له بالعلم الواسع و الاطلاع و الاحاطة و البيان العربي ، ثم قال :

((قد كان لي شغف شديد بدروس هذا الاستاذ ، و ما كنت أقوى على ترك القراءة عليه لولا الضغط الذى كان يضغطه على حريتي في التصريح بأفهامي ، وقد برمت بسوء التأديب الذى كان يأخذني به ، و يأخذ تلاميذه أجمعين . أذكر أنه ذات يوم جعل الخيار للتلامذة في تعيين كتاب من كتب البلاغة ندرسه ، فاخترت السعد التفتزاني و لم أختر الجوهر المكنون . . . فوالله ما فرغت من حديثي حتى ابتدرني الشيخ يوبخني توبيخا قارصا و ينهرني نهرا مؤلما كأنني قد جئت شيئا فريا ، و قال : "نهيتك هذا النهي لئلا تعود الى مثلها " ؛ أليس هذا هو الضغط على الافكار وقتل المواهب ؟ . . .)) . (1)

هذه هي الحادثة التي اعتمدها الزاهرى للتدليل على أن طريقة الشيخ عبد الحميد تقوم على سوء التأديب لتلاميذه و على نهرهم و توبيخهم و عدم ترك الحرية لهم في التفكير و التعبير ، و نحن هنا لا نناقش الزاهرى في حقيقة شعوره تجاه أستاذه ؛ فتلك واقعة عاشها و رواها على عهدته بيد أن انطباع التلميذ على طريقة شيخه في التدريس يبدو مناقضا لحكم و انطباع غيره من تلامذة ابن باديس و خاصة من اتصلنا بهم و ذاكرناهم في ذلك ، فكانوا يشهدون للاستاذ بالابوة الروحية و العطف عليهم ، و بدماثة الخلق في معاملتهم ، و لكن مع التشدد في ضبط سلوكهم ليكونوا قدوة لغيرهم و نموذجا لما ينبغي أن يكون عليه المسلم المتمسك بالعلم و الأخلاق . (2)

= 1948م ثم في 1956م و لم تدم سوى شهرين . انظر ترجمة حياته بقلمه : محمد الهادى السنوسي ، شعراء الجزائر في العصر الحاضر ، المط . التونسية ، تونس ، 1926م ، ج : 1 ، ص : 62 و ما بعدها . و : مجلة "آمال" ، الجزائر ، 1982م ، العدد : 3 ، ص : 25 ـ 26 .

(1) محمد الهادى السنوسي ، (م . س .) ، ص : 65 ـ 66 .

(2) سجل شرفي أحمد الرفاعي ، و هو من طلاب معهد ابن باديس في معرض حديثه عن شخصية الشيخ العربي التبسي ـ انطباعه عن أساتذة التعليم الاصلاحي ، فقال بعد ذكر التضحية و الصبر على الفقر و الحرمان الذى عاشه الطلاب و الاساتذة معا : ((و قد كانت هذه المواقف من أساتذتنا بكل أبعادها الدينية و الوطنية و الاخلاقية تشحذ عزائمنا و تحبب الينا العلم للعلم . . . و حببوا لنا (كذا في المصدر ، و الصواب : حببوا الينا) وطننا و تاريخنا و ديننا و أخلاقنا و جدتنا . . .)) . انظر : الشيخ العربي التبسي ، مقالات في الدعوة الى النهضة الاسلامية في الجزائر ، جمع و تعليق شرفي أحمد الرفاعي ، القسم : 1 ، ط 1 ، دار البعث قسنطينة 1602هـ / 1981م ، المقدمة ، ص : 12 ـ 13 . و هذا الانطباع عن شيوخ التعليم الاصلاحي يخالف انطباع الزاهرى عن أستاذه .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كمنا شهدوا له بأنه كان يلح في دروسه على ضرورة الاستقلال في التفكير وعدم التقليد والجمود . وهذا يؤيد ما أثبتناه في الفصل الثالث عن موقف ابن باديس من شيوخه .

وعلى هذا فان ما حكاه الزاهري من سوء تأديب ابن باديس لتلاميذه يبقى مجرد دعوى من تلميذ يبدو أنه تمرد على أستاذه . وكلام الزاهري نفسه يثير الشك في صحة هذه الدعوى ، وذلك لما في رواية الحادثة من فجوات بسبب صدور الكلام من جانب واحد ومن وجهة نظر التلميذ . هذا فضلا عما في شعور الزاهري نحو أستاذه من تناقض واضح وتأرجح بين الغضب على الأستاذ والاحتجاج عليه والمقاطعة لدروسه بسبب سوء التأديب والتعنيف في المعاملة وسلب حرية التفكير وقتل المواهب من جهة ، وشغف الزاهري بالدروس والندم على مقاطعتها والاعتذار للشيخ وتبرير تصرفه من جهة أخرى .

ويلاحظ أن كتابي البلاغة المشار اليهما في النص السابق كانا مقررين من طرف الشيخ عبد الحميد كما ذكرنا . فهل يعقل أن يقرر الاستاذ كتابا لطلابه ثم يؤاخذهم عليه ويعنفهم اذا اعتمدوه؟ وحتى لو سلمنا جدلا بذلك فلا شك أن الأستاذ أدرى من التلميذ بالكتاب المناسب . هذه حقيقة تربوية مسلمة ، غير أن الزاهري فيما يبدو من القرائن كان مقلقا للشيخ في الدروس الى درجة استعمال أسلوب النهي العنيف ، بدليل اعتراف الزاهري أن الحوادث بينه وبين أستاذه كانت متكررة . فقد ذكر أنه لم يكد ينسى هذه الحادثة السابقة حتى كانت له مع الشيخ حوادث أخرى سماها الزاهري "قوارص" حيث قال : ((وما كدت أنسى هذه حتي كانت لي معه قارصة ثم قارصة ثم .

قوارص تأتيني و يحتقرونها * وقد يملأ القطر الاناء فيفعم)) . (1)

وهذه لهجة غريبة في مخاطبة الشيوخ والمربين ، خصوصا في ذلك الوقت حيث كان الشيخ محل الطاعة والاحترام من تلاميذه ومن غيرهم ، ويبدو أن الأمر ليس ضغطا من الشيخ عبد الحميد على حرية الطالب ، وانما هناك فيما يظهر تحد من الزاهري في عمل يدركه شيخه أكثر منه ، والا كيف تأتيه قوارص لو لم يكن هو المتسبب فيها ؟ ونرجح أن لهذه الحادثة ظروفا وملابسات لم يذكرها الزاهري جعلت أستاذه يعنفه حتى أغضبه وقاطع دروسه . ومما يدل على أن موقف الشيخ كان بدافع التربية والتوجيه للطالب وليس ناتجا عن غضب وانفعال هو قول الشيخ له : "نهيتك هذا النهي لئلا تعود الى مثلها" .

واعتمادا على آراء وأهداف ابن باديس التربوية وعلى السمات الأساسية في شخصيته كمعلم ومرب ومرشد أخلاقي ، ثم على صفاته العقلية فان شخصا كهذا عاش حياته ساعيا الى اطلاق الفكر من جموده وانغلاقه ، يصعب التصديق أنه كان يؤدب تلاميذه تأديبا سيئا ويضغط على حريتهم الفكرية وينهرهم ويوبخهم حسب دعوى الزاهري التي لم نعثر لها على دليل يؤيدها ، بل على

---

(1) ن . م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المكس فان الزاهري يبدو متردد ا في موقفه من أستاذه ،وقد صرّح بنفسه أنه ندم على تصرفه و بقي يكنّ للشيخ عبد الحميد الاحترام و التقدير و يعترف له بالعلم و الكفاءة ، و بأن دروسه قد دخلت به أد وارا لا عهد له بها ، وقد برّر الزاهري تصرفه و اعتذر لأستاذه فقال :

((. . . وما ذلك إلا نزق الشباب، وخفّة الصفر الناشئان عن عدم تجربتي ، وعن جهلي بأمور الحياة ، و تصاريف الأيام ، فأرجو من فضيلة الأستاذ أن يغفر لي سيّئة قلقي من تأديبه ، و جريمة عدم احتمالي لتربيته ، و أتمنى عليه ألا يعدّ ذلك عليّ عقوقا .)) . (1)

وهكذا فان الزاهري قد تراجع عن موقفه ، و اعترف بتسرّعه ، و بنزق الشباب و قلّة التجربة و الخبرة بالحياة ، مما يسقط حكمه و انطباعه عن طريقة الشيخ عبد الحميد و أسلوبه التربوي .

و يؤيد ما ذهبنا إليه هنا أحد المهتمين بابن باديس، و بنشاطه التربوي و هو الاستاذ تركي رابح الذي تعرض لطريقة التدريس عند الشيخ (2) ، معتمدا في ذلك على مقال في الشهاب بقلم الجيلاني محمد قرّر فيه هذا الأخير أن ابن باديس كان مربيا بطبعه ((تكاد تكون ملكة التفهيم أبرز صفاته و أخص نعوته)) ، و أنه كان يعتمد ((طريقة الحوار و المراجعة و الاستفهام و الاستنطاق .)) . (3) و لا يخفي أن هذه الطريقة الحوارية في الإبلاغ تهدف الى اشراك المتعلمين في عملية التعلم ، و هي طريقة حيّة تخالف طريقة التلقين و التحفيظ و الالقاء التي كانت معتمدة في التعليم الاسلامي حتى عهد ابن باديس .

و ذكر الاستاذ تركي رابح أن الشيخ عبد الحميد كان يعتمد في التعليم المسجدي طريقة الالقاء و المحاضرة و الحوار و الاستفهام و المراجعة ، و هذا مطابق للطريقة التي ذكرها الجيلاني ، أما في التعليم المدرسي المصري فقد كان الشيخ يعتمد الطريقة الجزئية في الابتدائي و القياسية في الصفوف المتقدمة (4) . ولاحظ تركي أن هذه الطريقة هي التي ألفت عليها الكتب المدرسية في مصر إذ ذاك . و نضيف الى ذلك أنها الطريقة التي ستعتمد أيضا في مدارس جمعية العلماء فيما بعد كما سنتعرض لذلك في فصل لاحق .

و لكننا لا نوافق الأستاذ تركي في أن ابن باديس ((لم يكن يهتم كثيرا بطرق التدريس)) (5) و أن انشغاله بنشر اللغة العربية و بعث الاسلام ، و كونه من رجال التربية التقليدية الاسلامية — سبب في عدم اهتمامه بطرق التدريس (6) .

---

(1) ن . م .

(2) انظر : تركي رابح ، الشيخ عبد الحميد بن باديس ، فلسفته و جهوده في التربية و التعليم ، (م . س .) ، ص : 311 و ما بعدها .

(3) الشهاب ، ج : 7 ، م : 15 ، (رجب 1358هـ/أوت 1939م) ، ص : 321 — 327 .

(4) و (5) و (6) تركي ، (ن . م .) ، ص : 312 — 313 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

حقا إن الشيخ عبد الحميد لم يتخلص نهائيا من تأثير الأساليب التقليدية تبعا لنوع التعليم الذى تلقاه عن شيوخه ، و لقساوة الظروف التي كانت تتعارض مع كل تجديد . بيد أنه كان شديد الاهتمام بتغيير نظام التعليم الحر وتجديد مناهجه و أساليبه التربوية حتي تتسنى مواجهة نظام التعليم الاستعمارى . و الواقع أن ما اعتبره الاستاذ تركي سببا في عدم اهتمام ابن باديس بطرق التدريس هو الدافع له في نظرى الى تطوير التعليم الاسلامي و اعطائه طابع التعليم المصرى . و قد استدل الكاتب نفسه على أن الشيخ عبد الحميد كان يتميز ((تفتح على تطورات العصر و قوة روحية هائلة و شخصية آسرة اختص بها جملته يبتكر لنفسه أسلوبا خاصا به في التربية ، و طريقة خاصة في التدريس تكاد تكون "مخترعة و خطة مبتكرة خاصة به لوحده" .)) . (1) و ما أثبته الاستاذ تركي هنا يتعارض مع قوله ان الشيخ "لم يكن يهتم كثيرا بطرق التدريس" ، و أنه كان من رجال التربية الاسلامية التقليدية ، بل يصعب التوفيق بين ذلك و تقريره ان دروس ابن باديس كانت ((تمتاز بالحيوية و النشاط و روح الجد المشوب بقليل من المرح و الدعابة . . لذلك كانت دروسه حية عامرة و جذابة آسرة . . (2))) .

و الحقيقة أن دروس ابن باديس كما أثبت ذلك الدكتور تركي نفسه تمتاز بالحيوية و شدة اتصالها بالحياة أيا كان نوع الدروس ، مما جعل طلابه يقبلون عليها بشغف و حماس قل نظيره ، لأنهم كانوا يجدون فيها ما لم يجدوه عند غيره من المؤلفين و المربين في عهده . (3) و إذا راعينا الظروف التي عاش فيها ابن باديس كمعلم يمكن اعتبار أسلوبه التربوي ثورة على أساليب التربية و التعليم كما أشرنا الي ذلك في عدة أماكن من هذا البحث . و الدليل علي ذلك نقده للطرق التربوية و عدم اقتناعه بما كان يقدمه له أساتذته ، مع سعيه الدائب إلى تطوير التعليم بالجزائر ، و محاولة اصلاحه بجامع الزيتونة .

و تجدر الاشارة الى جانب قد يثير التساؤل وهو الناحية المادية لحياة ابن باديس المهنية : فقد عاش على حد قوله معلما ((يقضي سحابة نهاره و شطرا من ليله في خدمة العلم الديني و اللساني)) (4) ، قانعا بالعيش على الكفاف من ثروة والده . و لكي يرد الشيخ عبد الحميد الشبهة التي أثارها الخصوم في هذا المجال قال : ((مضت عشرون سنة و الناس يشكرون الحكومة على توظيفها مدرسا . . ظنا منهم أنني أتقاضى مرتبا كسائر المتوظفين ، ولكنما لم أرزق فلسا واحدا — و الفضل لله — و ما كنت إلا مدرسا متطوعا مكتفيا بالاذن لي في التعليم ، و ذاكرا ذلك للناس عن الحكومة في المناسبات بالجميل .)) . (5)

و من هذا يتضح لنا أن الشيخ عبد الحميد عاش حياته معلما متطوعا لخدمة العلم و الدين و

(1) و (2) و (3) ن.م. (4) آثاره ، ج : 3 ، ص : 191 .
(5) ن . م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الثقافة العربية بالجزائر ، من غير أن يتقاضى عن جهده أجرا من أي مصدر كان عدا أسرته .

6 — مشروع إنشاء كلية إسلامية :

لما رأى الشيخ عبد الحميد أن التعليم الاصلاحي قد تطور حتى أصبح يهيئ الطلاب للالتحاق بجامع الزيتونة ، أو يعدّهم للانخراط في سلك التعليم صار يطمح الى أكثر من ذلك ، وهو أن يضع حدّ المشكلة البعثات الدراسية والهجرة الى الخارج طلبا للعلم ، خصوصا وأن قوافل المتخرجين من الجامع الأخضر ومن مدارس التربية والتعليم أصبحت تكون مشكلا حادّا يجب التفكير فيه لإيجاد حلّ له . ولذلك فان الشيخ لم يتوان في العمل لتوفير شروط استكمال جميع حلقات التعليم ومراحله داخل الجزائر ، وذلك هو الوضع الطبيعي لشعب يطمح الى الاستقلال في شؤونه .

وفي هذا الاطار فكّر ابن باديس في إنشاء معهد يتطوّر فيما بعد الى كلية إسلامية عالية ، تدرس فيها العلوم الدينية على غرار الأزهر والقرويين والزيتونة . وكان يأمل أن يكون طلّاب الجامع الاخضر هم النواة الأولى لهذه الكلّية .

وقد دعا ابن باديس الى تحقيق هذا المشروع سنة 1348هـ/ 1929م نخبة من المدرّسين الأحرار والحكوميين ، وهم الشيوخ : أحمد لحبيباتي ، ويحيى الدرّاجي ، والزواوي الفكون وهؤلاء من تلاميذ شيخه الونيسي ولعلّهم كانوا رفقاءه في الدراسة عن هذا الأخير . ومنهم أساتذة في المدرسة الفرنسية الاسلامية وهم : المولود بن الموهوب ، والصالح بن العابد ، وعبد المجيد بن جامع . قال ابن باديس يستنهضهم : ((كلّ هؤلاء السادة مدرّسون . . . فهل لحضراتهم أن يكونوا باجتماعهم معهدا علميا يكون أساس كلّية دينية إسلامية بالجزائر ؟)) .(1)

غير أن الوظائف التي شغلها هؤلاء كانت على رأي ابن باديس قيدا لهم ، كما أن اختلاف بعضهم مع هذا الأخير في الفكرة الاصلاحية ، ولاسيما ابن الموهوب ، قد منعهم من التجاوب معه لتحقيق المشروع .

ولما يئس ابن باديس من استجابة هؤلاء الشيوخ لندائه انصرف الى رفاقه من رجال جمعية التربية والتعليم وجمعية العلماء ، فتبنّوا فكرة إنشاء الكلية المقترحة ، وبرمجوها في خطة الاصلاح ، وقرروا انشاءها في العاصمة ، ثم تكوين فرعين لها في قسنطينة وتلمسان ، على أن تكون النواة الاولى لهذه الكلّية من طلّاب ابن باديس ومن تلاميذ مدارس التربية والتعليم .

واذا لم تكن ظروف الجزائر في الثلاثينات مساعدة على تحقيق كلّ مشاريع ابن باديس فان جزءا كبيرا من آماله في ميدان التعليم قد تحقق بعد وفاته على يد خلفائه من بعده كما سنرى .

---

(1) الشهاب ، ج : 10 ، م : 5 ، (جمادى الثانية 1348هـ/نوفمبر 1929م) ، ص : 40 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و يمكن أن ندرك الاهمية التي كان الشيخ عبد الحميد يوليها لكلية الشريعة المقترحةاذا علمنا مدى رفضه للأوضاع التربوية و نقده لنظام التعليم الاسلامي لعهده .

7 ـ نقـده للطـرق التـربـوية :

شن ابن باديس حملة نقدية جريئة على مناهج التعليم و طرق التدريس في المعاهد الاسلامية لعهده ؛ فنعى على المعلمين و المتعلمين معا أسلوب القراءة السطحية و حفظ المتون و القوالب اللفظية من غير إعمال للفكر و النظر أو فهم لقواعد العلم و تطبيقها لتحصيل ملكة استعمالها . (1) و أكد الشيخ عبد الحميد أن هذه الاساليب و الطرق المغرقة في السطحية لا تنتج الا متعلما جامدا مقلدا ضحل الثقافة ، هو في الحقيقة جاهل جهلا مركبا . قال ابن باديس: ((إن القراءة بلا تفكير لا توصل الى شيء من العلم ، و انما تربط صاحبها بصخرة الجمود و التقليد ، و خير منها الجاهل البسيط .)) . (2)

و نتيجة لهذا الجمود في أساليب التربية و التعليم أبرز ابن باديس ضيق أفق المعلمين و المتعلمين و افتقارهم الى الخبرة العملية ، حتى أصبحوا غرباء عن الحياة ، فقال : ((و نرى الطلاب اليوم في أكبر المعاهد ـ كالزيتونة ـ لا يخرج الطالب عن كتبه الدرسية الى مطالعة شيء بنفسه مما يكسبه علما و خبرة بالحياة .)) . (3) و هذا النص صريح في أن الهدف من عملية التربية و التعليم عند ابن باديس إنما هو إعداد المتعلم لمواجهة متطلبات الحياة ، و تكوينه تكوينا يناسب عصره . و لكن هذا الهدف كان يتطلب تكثيف الجهود لايجاد نظام تربوي يحبب الى الطلاب عملية التعلم الذاتي ، و يمكنهم من أصول العلم و المعرفة و من العمل بهما لاكتساب الخبرة و المهارة في حل المشكلات . و إلا فان المتعلم سيكون عاجزا عن التكيف مع المجتمع و حوادثه و عاجزا عن الاندماج في حضارة العصر .

و اذا كان الشيخ عبد الحميد قد اعتمد في دروس الجامع الأخضر أسلوبا تقليديا من حيث نظام "الطبقات" و الكتب المقررة ـ مع أنه هو نفسه وجه اليها نقده الشديد ـ فلأن الظروف التي كان فيها غير عادية ، و لأن الامكانيات كانت متواضعة و محدودة إن لم نقل إنها كانت منعدمة ، و خاصة في بداية الحركة التربوية . و لا يخفي أن عملا تربويا من هذا النوع ، و بهذا الطموح في الأهداف لا يستطيع أن يقوم به شخص واحد أو جماعة معينة ، بل ان دولا و حكومات في وقتنا هذا قد تعجز عن تحقيق مثل هذه الأهداف .

(1) آثاره ، ج : 4 ، ص : 203 .
(2) ن ، م ، ص : 205 .
(3) ن ، م ، ص : 203 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والذي يهمنا الآن أن الشيخ عبد الحميد كان يدرك أنه لا جدوى من تعليم يقوم على ترديد المتون والحواشي الفقهية واللغوية والكلامية، حتى ولو حصل المتعلم في ذلك على أعلى الإجازات والألقاب . وطالما بقي سجين اللفظية والاصطلاحات الشبيهة بالطلاسم في مختلف فروع المعرفة ، فإن شهاداته لا تكون إلا عنوانا للجمود والتقليد ، وبالتالي فان ثقافته لا تنتج غير ضروب من الفوضى في التفكير والسلوك ،ومن هنا فان التعليم في نظر ابن باديس ينبغي ألا يكون مجرد اجترار لمعلومات شائعة ، أو ترديدا لصيغ وقوالب معيّنة في فرع من فروع العلم ، بل على المعلّم أن يغرس في نفس المتعلّم حبّ البحث والاستقلال في التفكير . ولكن على المتعلّم أيضا أن يجعل فكره مقياسا لإدراك الحقائق، سواء من حيث فهمها أو طلب أدلّتها ، وبعبارة أخرى فان الطالب فيما يرى ابن باديس ينبغي ألّا يعتمد فقط على ما يقدّمه اليه أساتذته، أو يقنع بما يأخذه عنهم ، من غير أن يبذل جهدا ذاتيا في التعلّم والتّحصيل، فالطالب كما يقول الشيخ عبد الحميد : ((إنما يعرف تفكير غيره ليستعين به ، ثم لا بدّ له من استعمال فكره هو بنفسه .)) . (1)

وقد لاحظنا أن ابن باديس طبّق ذلك على نفسه بالذات في حياته الدراسية أيام التحصيل كما بينا ذلك في الفقرة المخصصة لحياته .

بهذه النظرة والحجج الدامغة التي قدمها ابن باديس عن واقع التربية الاسلامية حاول أن يحرّك العقول الرّاكدة ، ويهزّ النّفوس الجامدة . والواقع أن طابع الجمود والتقليد في المراكز الثقافية الكبرى قد عمّ في هذه الفترة كلّ مظاهر الحياة الاسلامية ، وكان صورة لما آل اليه المجتمع من تأخّر وانحطاط. ولذلك شنّ ابن باديس حملته النقدية على أساليب التربية ومناهج التعليم، وركّز معظم جهوده في العمل التربوي.

لقد تحمّس الشيخ عبد الحميد للدعوة الى اصلاح التعليم الاسلامي، وعبّر عن ذلك في الاقتراحات التي تقدّم بها على صفحات الشهاب إلى لجنة إصلاح التّعليم بجامع الزيتونة (2) وهي تعطينا فكرة واضحة عن تصور ابن باديس لمشروع إنشاء كلية اسلامية بالجزائر. حيث دعا في سنة 1350هـ/1931م الى تغيير نظام التعليم واصلاح مناهجه ، وأقسامه ، ومراحله ، وفروعه ، وموادّه ، وتخصصاته ، وشهاداته . وطالب باحداث تعليم وظيفي حسب

(1) ن . م . ص: 204 .

(2) الواقع أن محاولات تجديد نظام التعليم الزيتوني بدأت منذ 1842م ، واستمرت في الفترة ما بين 1870و1878م ، ثم اتسعت الرغبة في الاصلاح والدعوة الى التجديد بعد انتشار الفكرة الاصلاحية وزيارة الشيخ عبده لتونس والجزائر ، مع تزايد الوعي الاجتماعي والسياسي في عهد الحماية الفرنسية لتونس. غير أن الاصلاح الاداري والتربوي بجامع الزيتونة وفروعه قد حاربته سلطة الحماية وأعوانها . فلم يبدأ الاصلاح جديا إلّا بعد وفاة ابن باديس وعودة أستاذه =

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

التخصص و نوع الوظيفة التي يتوجه اليها الطالب بعد التخرج . و كانت أهم التخصصات بالزيتونة الـ ذ اكـ ي: القضاء و الفتوى ، و الإمامة و الخطابة ، و التعليم . فاقترح ابن باديس لكل تخصص خطة و برنامجا و وسائل خاصة لتحصيل الكفاءة . فرأى أن ما يحتاج اليه القاضي من اطلاع على الأحكام و خبرة بتطبيقها غير ما يحتاج اليه الخطيب من القدرة على إنشاء الخطب و معالجة القضايا و الأمراض المستجدة و من قوة التأثير في السامعين ، و هو أيضا : ((غير ما يحتاج اليه المعلم من معرفة أساليب التفهيم ، و فهم نفسية المتعلمين ، و حسن التنزل لهم و الأخذ بأفهامهم الى حيث يريد هم ، حسب د رجتهم و استعد اد هم .)) . (1)

و معنى هذا أن تكوين المتعلم يتطلب التوسع له في المجال الذى يتخصص فيه ، و يقتضي اطلاعا على فن التربية و التعليم ، و تمرنا على التد ريس أى ممارسته بالفعل . (2)

و فيما يتعلق بفنون التعليم و مواده و كيفية تعليمها اقترح الشيخ عبد الحميد أن يشتمل المنهاج على ما يلي : اللغويات ، و الأد بيات ، و العقائد بأدلتها القرآنية ، و مبادئ الفقه و أد لته ، ثم يرقى الى أصول الفقه و مسائله المجردة ، مع تطبيقها على الفقهيات لحصول ملكة النظر و الاستد لال ، و إلى التفسير و الحد يث ، و يقتصر فيهما على فهم المفردات و المعاني الإجمالية ، و الى التربية الأخلاقية ، و التاريخ الاسلامي باختصار ، و الحساب ، و الجغرافيا بأقسامها ، و مبادئ الطبيعة ، و الفلك ، و الهند سة.

و هنا نلاحظ نزعة ابن باديس السلفية و ربطها بالوطنية ، مع الحاحه على جوانب التربية العملية التطبيقية ، و التد رج في المواضيع و المعلومات حسب مستوى المتعلمين . و هناك ملاحظة أخرى طريفة أبد اها الشيخ عبد الحميد فيما يخص هيأة التد ريس بجامع الزيتونة و هي أنه إذ لم يوجد شيوخ مختصون لتد ريس بعض هذه المواد – و خاصة منها العلمية – ، فينبغي الاتيان بالمطربشين ، سواء من تونس أو من مصر إن اقتضى الحال (3) . و لهذه الملاحظة الاخيرة مغزى هو لفت نظر علماء الزيتونة الى ضرورة التغيير و الانفتاح على العلوم المصرية التي كان يمثلها المطربشون إذ ذاك .

أما طرق التد ريس فقد ألح ابن باديس على عدم الاكتفاء بتلقين القواعد د ون تطبيقها ، لأن التعليم النظرى د ون تطبيق لما يتطلب تطبيقا هو تضييع للوقت و تعطيل للتحصيل ! فقد كان

= الطاهر بن عاشور ثانية الى مشيخة الجامع في الفترة ما بين 1944–1951م . انظر عن اصلاح التعليم بجامع الزيتونة : محمد الفاضل بن عاشور ، الحركة الاد بية و الفكرية في تونس ، (م.س.) ، ص : 213 وما بعدها . و انظر بالفرنسية : MD.Abdel moula, L'université Zaytounienne et La Société Tunisienne: p: 167-17..

(1) (م.س.) ، القسم : 2 ، ص : 65 و ما بعدها . و القسم : 3 ، ص: 151 و ما بعدها .

(4) الشهاب ، ج : 10 ، م : 7 ، (غ جماد ى الاولى 1350هـ/ اكتوبر 1931م) ، ص : 603 . آثاره ، ج : 3 ، ص: 181 . (2) و (3) ن . م الى ص: 183 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فقد كان مدرسو العقائد مثلا يهملون الاستدلال بالآيات القرآنية و ينساقون مع الأدلة الكلامية الجافة ، و لذلك رأى ابن باديس أنه ينبغي أن تؤخذ العقائد و أدلتها من القرآن و الحديث لا من غيرهما .

أما فيما يخص الشهادات الزيتونية فقد رأى الشيخ عبد الحميد أن لفظ "متطوع" مات معناه و تجاوزته الظروف و الأحداث . فاقترح ابن باديس أن يحصل الطالب بعد ثماني سنوات من الدراسة على شهادة "عالم مشارك" (1) و هي ما يعادل البكالوريا . و أما المتخرج من قسم التخصص فينال "العالمية" و هي ما يعادل "اللصانس" كما ذكرنا .

و هكذا فقد أكد ابن باديس على وجوب الاعتماد في التعليم على طرق و وسائل تناسب طبيعة كل مادة و أهدافها ، غير أن الأوساط الزيتونية المسؤولة إذ ذاك عن التعليم لم تكن مستعدة لقبول مشروعه . و قد ذكر ابن باديس أن لجنة إصلاح التعليم بالزيتونة دب فيها الخلاف بين أعضائها ، و لمح الى أنهم كانوا خاضعين لضغوط من دوائر مجهولة يرجح عندنا أنها دوائر سياسية ، و لذلك لم تستطع أن تحقق شيئا في اصلاح التعليم .

و يبدو أن هذا هو السبب الذي جعل ابن باديس يتحول عن جامع الزيتونة الى التفكير في إنشاء كلية للشريعة الاسلامية بالجزائر لكي يحقق آماله في اصلاح التعليم الاسلامي . مما يؤكد أن الشيخ عبد الحميد ابن باديس كان جادا في السعي الى تطوير نظام التعليم و تجديد مضمونه و أساليبه .

و في هذا المجال يلاحظ أن كثيرا من العيوب التربوية التي انتقدها ابن باديس في عهده و عمل لتغييرها لاتزال شائعة الى اليوم في نظامنا التربوي . ويظهر أثر هذه العيوب في نقص تكوين المربين المتمكنين في مهنتهم ، وفي ضعف مستوى التكوين لدى المتخرجين في مختلف المستويات و الفروع ، كما يظهر في عدم اهتمام المعلمين و المتعلمين بالتحصيل خارج أوقات التعليم الرسمي ، أي عدم مواصلة و استمرار التكوين و الاكتفاء بالمقررات الدراسية ، كما يظهر في عدم العناية بتطوير مناهج البحث التربوي و تحسين طرق التدريس و أساليب التبليغ وفق مبادئ التعليم الحديث . هذا فضلا عن تشتت آراء المربين و تناقض اتجاهاتهم بسبب تعدد مصادر تكوينهم ، و ازدواجية نظام التعليم ، و فوضى التعاون الفني في ميادين التربية و التكوين . إن هذه المجالات كلها تتطلب بحثا متخصصا ، و عناية بجوانب العملية التربوية ، و تجديد منظومة التعليم بما يتلاءم و حاجات الفرد و المجتمع . و هذا بدوره يتطلب ترسيخ نظام التكوين و احداث انسجام و تكامل بين قطاعات التعليم و مراحله . (2)

---

(1) ن . م . (2) راجع في هذا المجال مشروع اصلاح التعليم الصادر عن وزارة التعليم الابتدائي و الثانوي ، (مديرية التنظيم و التنشيط التربوي) ، الجزائر ، أفريل 1974م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و مع أن هناك الآن جهودا جادة تبذل في مجال التخطيط التربوى، و تجديد نظام التعليم [1] و تجهيزه و تسييره ، و في تطبيق سياسة ديموقراطية التعليم ، و هي جهود ضخمة لا يمكن للمنصف أن ينكرها ، فإن المدرسة الجزائرية لا تزال في بداية الطريق ، سواء من حيث مضمون التعليم و محتوى برامجه ، أو من حيث أساليبه و وسائله . و هذا يبدو أمرا ظرفيا في مجتمع نام سريع التحول . و مع ذلك فان التطور الثقافي و التربوى لم يكن مسايرا للتطور في القطاعات الوطنية الأخرى .

و مهما يكن من هذا الاستطراد ـ بهدف المقارنة ـ فان الشيخ عبد الحميد لما يئس من تحقيق الاصلاح بالزيتونة اتجه الى الشباب الجزائرى لتثويره على على مختلف الاوضاع السلبية و توجيهه الى تغييرها . و قد خاطب الشباب فقال :

((يا نشء أنت رجاؤنا * و بك الصباح قد اقترب

خذ للحياة سلاحها * وخض الخطوب ولا تهب

. . و اهزز نفوس الجامدين فربما حيي الخشب .)) . (2)

هذه هي الاسباب التي دعت ابن باديس الى الاهتمام بتعليم الشباب و ادماجه في حركته التربوية ، حيث كون الشيخ قسما خاصا بالعمال منهم . فكان لهذا النشاط التربوى دلالة سياسية و اجتماعية و ثقافية لا تخفى على المتتبع لحركة ابن باديس الاصلاحية .

8 ـ إنشاء قسم الشبان :

لكي يعطي الشيخ عبد الحميد لطموحه التربوى محتوى ثقافيا و اجتماعيا حقيقيا لم يكتف بالدروس العامة و النظامية بالجامع الاخضر، و لم يقتصر على تعليم الصغار من الذكور والاناث بل حرص على جلب الشبان العاملين للانضمام الى جمعية التربية و التعليم، و شجع للانخراط في دروسه كل الراغبين في التعلم . وقد اشترط للقبول حفظ ربع من القرآن على الأقل، و لكنه تسامح في السن بالنسبة الى المبتدئين الى الخامسة و العشرين . أما ما يعرف بملف التسجيل فكان لا يتعدى تصريحا كتابيا من أهل الطالب لإثبات هويته و التعريف به . (3)

لقد كون من الشباب العمال فوجا ، و أنشأ لهم قسما أسماه "قسم الشبان" ، و تطوع لاعطائهم دروسا أسبوعيا يوم الاحد في حصتين احداهما صباحية و الاخرى ليلية . (4) .

---

(1) انظر : "توقيت و برامج التعليم المتوسط المتعدد التقنيات" ، الشعبة الانتقالية : 1 ، وزارة التربية ، مديرية التنظيم و التنشيط التربوى ، المديرية الفرعية للبرامج و المناهج والمواقيت ، الجزائر ، جوان 1967م .

(2) و (3) و (4) آثاره ، ج : 3 ، ص : 195 ـ 198 ، 270 ، 571 . و انظر : الشهاب ، ج : 11 ، م : 10 ، (1353هـ/ 10 أكتوبر 1934م) ، ص : 513 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولما كان ابن باديس يرى أن الشباب هو الطاقة الحية التي يعتمد عليها في الأعمال الكبرى فانه قد اهتم بتكوينهم تكوينا إسلاميا متينا . وقد شرح الاسباب التي دعته الى العناية بالشباب لتربيتهم تربية إسلامية فقال :

((في أفريل سنة 1933م رأيت أن أبعث في الجمعية (1) روحا جديدا للجد والنشاط بدعوة جماعة الشبان المنخرطين في عضوية الجمعية لتأسيس فرع منهم ينهض بالجمعية نهضة فتية صادقة ، فصادفت منهم هذه الدعوة رغبة سابقة في العمل ... ورأيت أن لهم الحق أن يأخذوا حظهم من التربية والتعليم على وجه يناسبهم ...)) . (2)

نستخلص من هذا النص أن هدف ابن باديس من تأسيس قسم الشبان كان مزدوجا : تنشيط جمعية التربية والتعليم وإعطاؤها نفسا جديدا ودفقة من حيوية الشباب وحماسهم من جهة ، وبث الفكرة الاصلاحية فيهم عن طريق تعليمهم من جهة ثانية . وهو ما يدل على أن ابن باديس يعتمد في تطبيق مشاريعه على الشباب . ويلاحظ أن الشيخ كان حريصا على تنويع أسلوبه التربوي في التدريس حسب أنواع المتعلمين وفئاتهم .

والواقع أن هؤلاء الشباب لم يقتصر نشاطهم على حضور الدروس ، بل كانت لهم نشاطات أخرى ، كالقيام بالاعمال الخيرية ، وجمع التبرعات من المحسنين لتوزيعها على الفقراء في الاعياد . وقد شهد ابن باديس على أنهم قدموا لجمعية التربية والتعليم خدمات وسعت نطاقها ، وساهمت في نشر الاصلاح ، وبذلك ظهروا بوجه جديد للشباب الاسلامي .

وتجدر الإشارة الى أن ابن باديس قد زود هؤلاء في دروسه بنماذج من سلوك الشباب السلفي ، وبأمثلة من تحمسهم وثباتهم في الدفاع عن المبادئ . وعن طريق القصص الديني والتاريخي بث الشيخ فيهم روح الجهاد والاعتزاز بالشخصية الاسلامية . (3)

وبالنظر الى الحالة التي كان عليها الشباب الجزائري خلال هذا العهد فان اهتمام ابن باديس به يكتسي أهمية بالغة . ويكفي أن نشير الى أن كلا من "المنتقد" و"الشهاب" (وهما صحيفتان أصدرهما الشيخ عبد الحميد) ، كانتا لسان حال الشباب الاصلاحي كما أثبت ذلك الشيخ بنفسه . وفضلا عن أن الشباب كان يعاني أزمة الحضارة الغربية ومغرياتها ، فقد كان أيضا ضحية للسياسة الاستعمارية بالجزائر . ولم نر في وصف الأوضاع التي كان عليها الشباب في العهد الاستعماري أفضل من قول ابن باديس : ((ولم يكن يوم ذاك من شباب إلا شباب أنساه التعليم الاستعماري لغته وتاريخه ومجده ، وقبح له دينه وقومه ، وقطع له

---

(1) أي جمعية التربية والتعليم .

(2) ن . م .

(3) آثاره ، ج : 4 ، ص : 248 — 276 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

من كلّ شيء — إلاّ منه — أصله ، و حقّره في نفسه تحقيرا . وإلاّ شباب جاهل أكلته الحانات و المقاهي و الشوارع . . وإلاّ شباب حفظه الله للاسلام و المروبة (1) فأقبل على تعلّمها ، لكنه تعلّم سطحي لفظي خال من الرّوح ، لا يهتزّ بماض ولا يألم لحاضر ولا يطمع لمستقبل ، اللّهمّ إلاّ أفراد قلائل جدا هنا و هنالك .)) . (2)

هذه هي جملة العوامل التي دفعت الشيخ عبد الحميد الى العناية بالشباب ، فحين أدرك أن الاستعمار كان يخطّط بجدّ ويسعى جاهدا الى عزل الشباب و تنفيره من القيم الدينية و الوطنية ، و من كلّ ما يربطه بتاريخه و شخصيته — حرص ابن باديس على تعليمه العربية و تربيته اسلاميا لتحصينه بأصول الوطنية و الأخلاق .

و لكي يعمّم ابن باديس حركته التربوية دعا الى تكوين فروع لجمعية التربية و التعليم في جميع أنحاء الوطن ؛ حيث أعلن سنة 1936م أن هذه الجمعية مستعدّة لإجابة طلب كلّ بلدة ترغب في مساعدتها . (3)

على أن نشاط جمعية التربية و التعليم سيندرج منذ الآن في نشاط جمعية العلماء و يتكامل معها . و الحقيقة أن لجمعية التربية و التعليم فضلا لا ينكر في نشر التعليم و تعميمه ، و دورا بارزا في بثّ الفكرة الاصلاحية ؛ بيد أن لجمعية العلماء دورا حاسما في تطوير التعليم و إنجاح الحركة الاصلاحية عامة و التربوية بصفة خاصة .

و قبل أن أتعرض لدور الشيخ عبد الحميد في إنشاء جمعية العلماء و جهوده التربوية في إطارها ، يجدر بي أن أركّز في الفصل التالي على نشاط تربوي آخر قام به الشيخ عبد الحميد ، و اهتم به اهتماما بالغا ، و أعني به جهوده في تعليم المرأة ، باعتبارها تكوّن فئة بشرية أخرى من فئات المجتمع التي لها دورها الأساسي في تربية الفرد و تنشئته تنشئة اجتماعية .

---

(1) كذا في الشهاب . و الصواب ((العربية)) ، أي اللغة ، بدليل ما بعدها و بما يقتضيه اللفظ و المعنى .
(2) الشهاب ، ج : 1 ، م : 14 ، (محرم 1357هـ/مارس 1938م) ، ص : 2 . و أنظر : آثاره ، ج : 4 ، ص : 364 — 365 .
(3) آثاره ، ج : 3 ، ص : 270 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- ١٩١٥م -

الفصل الخامس

آراؤه وجهوده في تعليم المرأة

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تمهيد :

تحتل قضية المرأة في اهتمامات ابن باديس الاصلاحية (الدينية منها و التربوية و الاجتماعية) مكانة بارزة ، لذلك خصصت هذا الفصل لآرائه وجهوده في تعليم المرأة . ولكني لا أنوى الوقوف مع الرجل أو ضده ولا مع المرأة أو ضدها ؛ فهدفي هو عرض آراء الشيخ و جهوده في النهوض بالمرأة . و بطبيعة الحال لن آخذ بعين الاعتبار تلك الأفكار المسبقة عند المامتعن كلا الجنسين ضد الآخر ؛ إذ هي في الغالب أفكار منحازة و خاضعة لدوافع ذاتية ، بل سأحاول التجرد منها و عدم إسقاطها على موقف ابن باديس ، مع مراعاة ظروف المجتمع الجزائري خلال هذه الفترة من تطوره ؛ فلكي ننصف هذا الشيخ علينا أن ننظر الى آرائه بمنظار زمانه . و بناء على ذلك فان الموضوعية تلزمنا بألا نطالبه إلا بما كان يمكن القيام به في تلك الظروف .

و للتعرف على وضعية المرأة الجزائرية في عهد ابن باديس ينبغي أن نضع المشكلة في سياقها التاريخي ؛ أى أن نتطرق إليها ضمن النسق العام الذى خضعت له المرأة المسلمة ، ثم نتعرف باختصار على مدى تأثر هذه الأخيرة في تطورها بالمرأة الاوربية إثر نهضتها الجديدة ، ترى ما هي الحتميات التي انعكست على المرأة الجزائرية ؟ و ما هي البواعث التي جعلت ابن باديس يتصدى لمشكلة المرأة و النهوض بها عن طريق التعليم ؟

أولا : وضعية المرأة المسلمة :

١ - آراء الفقهاء و المربين في تعليم المرأة :

تقوم فلسفة التربية و التعليم في الاسلام على مبدإ هو أن معرفة الدين لا تحصل إلا إذا تيسر نوع من التعليم ، و أن طلب العلم واجب على الذكور و الإناث على السواء .

وعليه فان تعليم المرأة ليس بدعا في الاسلام - كما سنرى عند ابن باديس فيما بعد - ، وقد أوردت المصادر التاريخية أسماء نابغات في العلوم الدينية و الفنون الأدبية ؛ بيد أن نظام التعليم الإجبارى - وإن أوجب الفقهاء تعليم المرأة - لم يكن يشمل البنات . ولعل ذلك كان راجعا الى شدة الحساسية تجاه المرأة ، و الى روح جاهلية كانت تتحكم في نظرة الرجل اليها .

و يمكن القول مع أحد الدارسين للتربية الاسلامية و هو د . أحمد فؤاد الأهواني إن تعليم الاناث لم يكن منتشرا في فجر الاسلام ، و لم يكن يعرف القراءة و الكتابة من الرجال و النساء إلا القليل ممن يمكن عده على الأصابع . (1)

(1) أحمد فؤاد الاهواني ، التربية في الاسلام أو التعليم في رأى القابسي ، ط2 ، القاهرة ، 1955م ، ص: 94 - 95 . وقد ذكر الاهواني من المتعلمات: الشفاء العدوية ، و حفصة زوج النبي (ص) ، و أم كلثوم بنت عقبة ، و عائشة بنت سعد . انظر أيضا عن رجال السلف و نسائه : آثار ابن باديس ، ج : 4 ، ص: 79 . و نشرة الشيخ محمد الصالح رمضان بنفس العنوان ، (م.س) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما في العصور اللاحقة فيكاد تعليم الاناث ينحصر في قصور الأمراء والموسرين ، وكان هؤلاء يجلبون لهن المؤدبين الى القصور لا – لأن ذلك واجب ديني أو ضرورة تربوية تقتضيها اعتبارات انسانية واجتماعية ، بل إن ذلك كان على سبيل الزينة ، ومن قبيل الكماليات لشخصيتها .

ونظرا الى صراحة النصوص الدينية الواردة في وجوب طلب العلم والتعلم أفتى جمهور الفقهاء بجواز تحفيظ المرأة القرآن – وبعضهم أضاف الفقه – تلقينا ومشافهة ، ولكنهم كانوا لا يشجعون على تعليمها القراءة والكتابة ، وكانوا يتحفظون خاصة من تعليمها الشعر والترسل بدعوى أن ذلك يمكن أن يكون مطية للانحراف الأخلاقي . قال القابسي في رسالته عن ((أحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين)) :

((وأما تعليم الأنثى القرآن والعلم (1) فهو حسن ، ومن مصالحها . فأما أن تعلم الترسل والشعر وما أشبهه ، فهو مخوف عليها ، وإنما تعلم ما يرجى لها صلاحه ويؤمن عليها من فتنته ، وسلامتها من تعلم الخط أنجى لها.)) . (2)

واضح من هذا النص أن القابسي أجاز تعليم البنت للضرورة الشرعية ، ولكنه تخوف من تعليمها الشعر والترسل والقراءة والكتابة . وذكر الأهواني أن أبا عثمان الجاحظ (159 –255هـ/ 775– 868م) – رغم واقعيته ونزعته المعتزلية العقلية وعدم تشدده في أمر الدين (3) – لم يعترف للمرأة سوى بحق تلقينها القرآن (4) .

ويمكن إرجاع سبب التشدد في عدم تعليم البنت الخط الى شدة تأثر المربين بآراء الفقهاء وخاصة منهم المغاربة الذين جمدوا على قواعد المذهب المالكي وقلدوها ، ورفضوا الاجتهاد والقياس في الأحكام استنادا إلى أصول المذهب المقررة كما فعل ابن باديس وغيره من المجتهدين .
وهذه الحقيقة أكدها ابن خلدون وعللها بصريح العبارة فقال :

((وأما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس . . . وقلده دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته . . . ولما صار مذهب كل إمام علما مخصوصا عند أهل مذهبه ، ولم يكن لهم سبيل الى الاجتهاد والقياس ، فاحتاجوا الى تنظير المسائل في الإلحاق وتفريقها عند الاشتباه بعد الاستناد الى الأصول المقررة من مذاهب إمامهم ، وصار ذلك كله يحتاج الى

---

(1) يعني القابسي بالعلم هنا : الفقه .
(2) ن . م . ص : 292 . وقد نشر الاهواني رسالة القابسي ملحقة ببحثه المذكور الذي هو دراسة وتحليل وتقييم لرسالة القابسي وآرائه في التربية والتعليم . والقابسي منسوب الى مدينة قابس بتونس ، وهو أبو الحسن علي بن محمد بن خلف . ولد سنة 324هـ/ 935م وتوفي سنة 403هـ/ 1012م . انظر ترجمته في المصدر السابق ، ص: 9 – 20 .
(3) حنا الفاخوري ، تاريخ الادب العربي ، ط3 ، المط . البولسية ، بيروت ، 1960م ص: 556 وما بعدها . (4) الأهواني ، ن . م . ص : 96 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ملكة راسخة يقتدر بها على ذلك النوع من التنظير والتفرقة ... وهذه الملكة هي علم الفقه لهذا العهد، وأهل المغرب جميعا مقلّدون لمالك...)) . (1)

ويفهم من هذا النص أن ترك الفقهاء الاجتهاد والقياس أدى الى الجمود والتقليد في مختلف العلوم والفنون بما في ذلك التربية والتعليم، كما سجل ابن خلدون ذلك في عدة أماكن من فصول المقدمة . ونتيجة لهذا الجمود في عصور الانحطاط أهمل المربون العناية بتعليم المرأة قرونا طويلة ، مما زاد في جهلها وتعميق مشكلتها التي لا تزال قائمة الى اليوم . وحتى اللائي نلن قدرا من التعليم في البيوت لم يكن تعليمهن في الغالب يتجاوز ما يؤهلهن لمعرفة قواعد الدين مشافهة فقط : فقد قيل إنه كان في غرناطة نحو ستين فتاة حفظن مدونة سحنون (160 ـ 240هـ) في الفقه المالكي تلقينا لا كتابة ، وأن عائشة أم المؤمنين كانت تقرأ القرآن ولا تكتبه . (2)

واستنادا الى أن محمد بن سحنون (202 ـ 256هـ) كان يكره خلط الجواري والغلمان أثناء التعليم خوفا من الفساد (3) ذهب الدكتور الاهواني الى أن الانصراف في العصور المتأخرة عن تعليم البنت في الكتاتيب مرجعه الى الخوف من فسادها اذا تعلمت بجانب الولد . (4)

وقد كان لهذه الآراء والمواقف تجاه المرأة في المجتمع الاسلامي تأثير واضح في عدم تربيتها وتعليمها تعليما يمكنها من أداء وظيفتها الربوية والاجتماعية : الأمر الذي جعل التعليم في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي لها يكاد يكون مقصورا على الذكور ، فكان تعليم الاناث في المدارس نادرا ، وحتى المحظوظات منهن كان الأغنياء يجلبون لهن الشيوخ لتعليمهن في البيوت (5)

واستمرت وضعية المرأة في الجزائر على هذه الحال حتى دخول الاستعمار الفرنسي ، حيث زاد المشكلة تعقيدا بتطبيقه سياسته التربوية التي كانت ترمي الى تمزيق كيان الاسرة والمجتمع .

---

(1) مقدمة العلامة ابن خلدون ، تحقيق لجنة من العلماء ، مط . مصطفى محمد بمصر ، (د . ت) ، ص: 449 . وقد اعتمد الاهواني على فكرة ابن خلدون فأثبت تأثر القابسي بمنهج فقهاء المالكية في عهده (انظر : ن . م . ص: 28 ، 34 وما بعدهما) . ونشير الى أن هناك اختلافا في رواية نص ابن خلدون الذي اعتمده د . الاهواني (وهو مطبوع بالمط . البهية بالازهر د . ت) والنص الذي اعتمدناه هنا ، وذلك لاختلاف المحققين في قراءة نص المخطوطة ، ولكنه اختلاف لا يؤثر على المعنى الذي قصده ابن خلدون .

(2) أحمد بكير محمود ، مذاهب التربية والتعليم ، تونس ، 1963م ، ص: 19 .

(3) محمد بن سحنون ، كتاب آداب المعلمين ، تحقيق : محمود عبد المولى ، مط . الرأي الجديد بتونس ، نشر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، (د . ت) ، ص: 85 ، 89 .

(4) أحمد فؤاد الاهواني ، نفس المصدر ، ص: 96 .

(5) أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الحديث ، (م . س .) ، ص: 158 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و نخلص مما تقدم إلى أن موقف الفقهاء و المربين القدماء من تعليم المرأة هو نفسه الموقف الذى واجهه ابن باديس عند ما فكر في تعليم المرأة : مما دفع بهذا الأخير و برفاقه المصلحين الى القيام برد الفعل وشن حرب على مظاهر الجمود و الابتداع في الدين (وهي المظاهر التي كانت المرأة ضحية لها باسم الدين) ، و بالتالي الى العمل لإزالة الموانع التي كانت عقبة في طريق نهضة المرأة و رقيها .

فهذا الشيخ مبارك الميلي أحد تلاميذ الشيخ عبد الحميد و مساعديه الأقربين يتصدى لمناقشة المعارضين من الفقهاء في زمانه لتعليم البنت : فيلخص أولا حجتهم قائلا على لسانهم : ((إن إدخالها المكتب جمع بينها و بين الإبن ، و في ذلك الاختلاط ما نخشى عاقبته و خطره على العفاف و الفضيلة ، و إن تعليمها الكتابة يسهل عليها الوصول الى وساوس نفسها ويقرب إليها ما يدعوها إليه هواها .)) . (1) ثم يرد عليهم الشيخ مبارك الميلي و يدفع حججهم فيقول : ((إن البنت ما لم تبلغ حد الحجاب مختلطة مع الابن في الأزقة و الرحاب ، و هذا مشاهد لا مغمز فيه ، و ليس الاختلاط حيث لا مربي ولا رقيب بأضمن لعفة البنت في مستقبلها من الاختلاط في المكتب أمام المربي .)) . (2)

و هكذا فإن تعليم البنت الجزائرية في عهد ابن باديس كان يصطدم بمشكلة المرأة في المجتمع الاسلامي عامة : إذ كانت مشاكل المرأة في الجزائر لا تختلف عن مشاكل المرأة في أنحاء العالم الاسلامي . و على الرغم من أنها مشكلة مزمنة و ما تزال المواقف متباينة إزاءها ، و أن لها امتدادات تاريخية و اجتماعية معقدة فإن الشيخ عبد الحميد بن باديس اتخذ إزاء المرأة موقفا صريحا وجريئا ، و رأى أن تربيتها و تعليمها مسألة لا تحتمل الانتظار : سواء بالنظر الى حقها في التعلم ككل البشر ، أى كإنسان ، أو بالنظر إلى ضرورة النهوض بها لأداء وظيفتها الاجتماعية باعتبارها من أهم عوامل التطور الاجتماعي ، أو بالنظر الى ضرورة الإسراع بتعليمها تعليما إسلاميا لتحصينها أخلاقيا قبل أن تكون ضحية لسياسة الاستعمار التربوية . و لكن ما هي المؤثرات الأخرى التي شجعت ابن باديس على الاهتمام بالمرأة و الاسراع في تعليمها ؟

2 ـ تأثير الحركة النسائية العالمية :

لقد كانت مشكلة المرأة في البلاد الأوربية قائمة في الثلاثينات من هذا القرن ، و لكن مشكلة المرأة الأوربية ليست تربوية بالذات : فقد تجاوزت هذه الأخيرة مرحلة المطالبة بحقها في التعلم و تعدتها الى المطالبة بالحقوق الاقتصادية و السياسية . ولعل هذا الاختلاف في طبيعة المشاكل و الفارق في المستوى الحضارى بين المرأة المسلمة و المرأة الاوربية هو الذى جعل ابن

(1) و (2) مبارك الميلي ، "تعليم المرأة الكتابة" ، (مقال بالشهاب) ، ج : 6 ، م : 12 ، (جمادى الاولى و الثانية 1355هـ/أوت سبتمبر 1936م) ، ص : 256 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

باد يس يقارن وضعية المرأة الجزائرية بوضعية المرأة الاوربية ، و يلاحظ مدى التخلف الذى تعاني منه الأولى و مبلغ التطور الذى أحرزت عليه الثانية .

و الواقع أن للحركة النسائية العالمية انعكاسات عميقة على وضع المرأة المسلمة : فقد تسربت من أوربا إلى المشرق العربي موجة الدعوة الى تحريرها ، و خاصة إلى مصر ، حيث كان الحوار قائما على أشده حول حقوقها و واجباتها ، و حريتها و علاقتها بالرجل ، و مكانتها في المجتمع ، و دورها فيه ، و وظيفتها في الأسرة ، و ما الى ذلك من مشاكل الشائعة التي احتد فيها النقاش ، و قد تزعم حركة الدعوة إلى تحريرها قاسم أمين (1865 ـ 1908م) ، و هو مصري أزهري و من تلاميذ الشيخين : جمال الدين الأفغاني ، و محمد عبده .

و امتدت هذه المناقشات إذ ذاك الى رحاب الجامعة المصرية : فاحتدم الجدال بين الجامعيين و على رأسهم محمد عزمي أفندى ، و سلامة موسى من جهة ، و السيد محمد رشيد رضا خلف الشيخ محمد عبده و زعيم المصلحين من بعده ، و اتخذ الجدال بين الجانبين شكل مناظرة حادة بين المتدينين و الملحدين موضوعها ((مساواة المرأة في الحقوق و الواجبات)) ، و استفزت آراء الخصوم رشيد رضا حين بالغوا في المطالبة بتحريرها من كل قيد و لو أدى ذلك في رأيهم الى التنصل من الالتزامات الدينية ، حتى أن الشيخ رشيد رضا وصف خصومه بالالحاد و المروق من الدين ، و بالتجني على الاسلام في قضية المرأة . (1)

و قد حملت الصحافة المشرقية رياح هذه المناقشة الى أقطار المغرب العربي ، و كان لها ردود فعل قوية في تونس و الجزائر ، و خاصة بعد صدور كتاب ((امرأتنا في الشريعة و المجتمع)) للشيخ الزيتوني الطاهر الحداد (2)

و كما أثار هذا الكتاب ضجة في الأوساط الزيتونية إذ ذاك بتونس فقد لفت نظر المصلحين في الجزائر ، و استفز الشيخ عبد الحميد بن باديس : فتصدى للرد عليه و رأى أن الحداد بدلا من أن يعالج مشكلة النهوض بالمرأة المسلمة نهوضا صحيحا و تعليمها تعليما مفيدا في حدود إسلامها ((التي هي بنظر كل عاقل منصف حدود الإنسانية الكاملة)) على حد قول ابن باديس ـ راح الشيخ الزيتوني يدعو إلى السير بها في تيار المدنية الغربية ، و الى الخروج بها عن

(1) نشرت مجلة "المنار" ملخصا عن هذه المناظرة بقلم رشيد رضا في حلقات ، و نقلتها "الشهاب" فنشرتها في الأجزاء التالية : ج : 9 ، م : 6 ، (جمادى الاولى 1349هـ / أكتوبر 1930م) ، ص : 557 ـ 564 ، ج : 10 ، م : 6 ، (جمادى الثانية 1349هـ / نوفمبر 1930م) ، ص : 599 ـ 601 ، ج : 11 ، م : 6 ، (رجب 1349هـ / ديسمبر 1930م) ، ص : 677 ـ 682 .

(2) صدرت طبعته الأولى بتونس سنة 1348هـ / 1930م ، وقد تخرج الحداد من جامع الزيتونة ، و انخرط في الحزب الحر الدستورى إثر تأسيسه ، ثم انفصل عنه وشارك في تأسيس الحركة النقابية و دافع عنها في كتاباته . عرف بميوله الاشتراكية ، و اشتهر بثورته على العادات القائمة تجاه المرأة و دافع عن ضرورة تعليمها وخروجها للعمل ، و كان يقول بأسبقية الاصلاح الاجتماعي على غيره . =

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

دينها وحدود أنوثتها ، وذهب ابن باديس في الحكم على الحداد الى أبعد من ذلك فوصفه بأنه : ((يدعو إلى إبطال أحكام عديدة من أحكام القرآن الصريحة القطعية الإجماعية .)) . (1)
وذكر ابن باديس أن الناس قد تعجبوا من صدور مثل ذلك من متعلم زيتوني لكن الشيخ عبد الحميد كشف عن الأيدي الخفية التي حركت الحداد ، فقال :

((إن هذا ليس من آثار الجامع، وإنما هو من آثار ما وراء الجامع، وكنا نعرف الحركة التي يقوم بها قوم أرادوا - وقد عجزوا عن محاربة الاسلام من خارجه - أن يحاربوه من داخله بيد من يمد نفسه من علمائه ويحسبونه هم من أبنائه ؛ فكنا لذلك نعرف اليد التي حركت الحداد الى عمله ، ولكننا لم نكن نعتمد في خصومه على دليل خاص حتى أخبرني الأخ الأستاذ مبارك الميلي المدرس ببلدة الأغواط بأن النسخة الوحيدة من كتاب امرأة الحداد التي جاءت إلى الأغواط ، جاءت الى الآباء البيض هنالك . فحصل اليقين ، ونهض على عملته بخصوصها الدليل .)) .(2)

هذا إذن هو السبب الذي جعل ابن باديس يقسو في الرد على الشيخ الطاهر الحداد :
فابن باديس يريد النهوض فعلا بالمرأة المسلمة ، سواء عن طريق التعليم أو غيره ، ولكن ليس بالطريقة التي دعا اليها الحداد ، وليس عن طريق الحركة التبشيرية بالذات . وسواء ثبت تواطؤ الحداد مع الآباء البيض أو لم يثبت فإن موقف ابن باديس منه يؤكد أن مشكلة النهوض بالمرأة كانت مطروحة في المغرب العربي ، وأن الجدال بين الزيتونيين في تونس والجزائر حول أسلوب تحرير المرأة وتطويرها كان قائما . وأهم حقيقة يمكن استخلاصها مما سبق هي التكامل في آراء ابن باديس وأعماله ، والتداخل بين الدين والسياسة من جهة ، وارتباط السياسة والدين بالمجتمع وبالعمل التربوي من جهة أخرى .

وبينما كان رجال الاصلاح الاسلامي في المشرق العربي ومغربه يدافعون عن حقوق المرأة من وجهة النظر الاسلامية ، وينافحون عن عدالة النصوص التشريعية ، طبقا لواقع التطور الاجتماعي ، كان خصومهم إما مغالين في المطالبة بهذه الحقوق على حساب الدين والأخلاق ، وإما مقصرون فيها يرفضونها باسم الدين والاخلاق أيضا .

وهكذا فعندما فكر ابن باديس في النهوض بالمرأة الجزائرية وجد نفسه أمام ظاهرة اجتماعية معقدة ، ورأى أن تطور المرأة المسلمة مرتبط بتطور المجتمع كله ، وقد تناولها بفكره السليم : فعالجها نظريا واستدل على سلامة رأيه بحكمة الشريعة وأحكامها ، وشخص أبعادها الاجتماعية

- ولد الحداد بتونس سنة 1901م وتوفي بها سنة 1935م . انظر ترجمته في : القطوف الدانية ، تأليف نورج الشاذلي وآخرون ، الشركة التونسية للنشر والتوزيع ، تونس ، (د . ت) ، ص: 434 - 439
(1) الشهاب ، ج : 11 ، م : 6 ، (م . س) ، ص: 414 . وانظر : آثاره ، ج : 3 ، ص: 475 .
(2) الشهاب ، ج : 8 ، م : 8 ، (ربيع الثاني 1351هـ / أوت 1932م) ، ص: 444 - 445 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثم اقترح حلولا عملية في حدود الإمكان ، حيث أدرج تعليم المرأة في خطته التربوية ، و بذلك اهتدى الشيخ عبد الحميد الى أن مشكلة النهوض بالمرأة لا تحل بالافكار و المقالات بل بالتربية و التعليم .

و يمكننا أن نحصر العوامل و الاسباب التي أدت الى تدهور وضعية المرأة الجزائرية و انحطاطها في عهد ابن باديس فيما يلي :

أولا : تشدد الفقهاء و وقوفهم عند حرفية النصوص الدينية ، باسم المحافظة على الاخلاق ، من غير اعتبار لروح الشريعة التي تحافظ على رعاية المصالح كمبدإ ثابت ، و تراعي تطور الاحوال و الظروف من غير تفريط في أصول الاخلاق . وهو ما نجده مقررا كأصل من أصول المذهب المالكي و أدى تشدد الفقهاء الى جمود المربين و إهمالهم لتعليم المرأة ، مما نتج عنه عجز المرأة عن أداء وظيفتها التربوية التي تهدف في الأساس الى تكوين المواطن الصالح .

ثانيا : تسلط العرف الاجتماعي ، و استفحال العادات السلبية تجاه المرأة ، و تصلب الآباء ، و انتشار البدع الطرقية التي طمست كثيرا من حقائق الاسلام ، و شوهت مبادئه ، و خاصة فيما يتصل بجوانب الحياة العملية ، و ما يتعلق بمجالات السلوك و التعامل الاسرى و الاجتماعي فيما بين الذكور و الاناث . و لم يكن عمل ابن باديس لتصحيح هذه الاخطاء التي ألصقت بالاسلام أمرا يسيرا في العهد الاستعماري .

ثالثا : تيار الحضارة الغربية الذى حمل معه صورة مغرية لتطور الاسرة الاوربية ، حيث كان معظم الشباب الجزائرى المتعلم في المدارس الفرنسية يعتبر المرأة الاوربية نموذجا لما ينبغي أن تكون عليه المرأة المتطورة ، فلم يكن الشباب اذ ذاك في المستوى الذى يسمح له بتعمق العوامل التي أدت بهذه الاخيرة الى التطور ، ولم يكن قادرا على التمييز بين الفوارق الحضارية لدى المرأة في كل من أوربا و العالم الاسلامي ، مما زاد في تعميق مشكلة الهجرة و الزواج بالأجنبيات كما سنرى .

رابعا : السياسة التربوية للاستعمار في الجزائر و استغلالها لنشاط الحركات التبشيرية في تطبيق خطتها الرامية الى تمزيق مقومات الأسرة الاسلامية و قيمها الثقافية و الاخلاقية والتربوية و الاجتماعية ، سواء كان ذلك عن طريق التعليم ، أو التبشير ، أو غير ذلك من الوسائل .

خامسا : وضعية المرأة الجزائرية نفسها في هذه الفترة من تطورها ؛ فقد كانت إما ضحية للجهل و الأمية و ما ينتج عنهما من عجز و سلبية و تفكير خرافي واستسلام للواقع ، و إما متعلمة مبادئ الفرنسية و منجذبة الى تيار التغريب ، وهذه كانت بدورها تعاني شعورا بالاحباط وترغب في الانعتاق من قيودها فتتقمص شخصية المرأة الاوربية ، وتفقد بذلك شخصيتها وصفاتها المميزة .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولما كان الشيخ عبد الحميد مصلحا دينيا وفقيها مالكيا مجتهدا فقد عالج مشكلة المرأة بفكر متنور ، ونظر اليها بعين المصلحة العامة : فاستلهم نصوص الكتاب والسنة ، واخذ بعين الاعتبار روح الشريعة وظروف المجتمع : فلم يقف مع المرأة أو ضدها ولا مع الرجل أو ضده ، ولم يتناول قضية المرأة من حيث هي قضية بين جنسين متخاصمين ، بل نظر اليها على أنهـا ظاهرة اجتماعية ومشكلة حضارية تشمل الجنسين معا وتهم المجتمع كله .

فقد لاحظ ابن باديس أن حالة المرأة لا تختلف في أساسها عن حالة الرجل ، وأن عوامل انحطاطها هي نفسها عوامل انحطاطه : فكلاهما كان يعاني من نتائج الجهل والجمود ، ومن قسوة العرف الاجتماعي وتصلبه ، وكلاهما كان ضحية لعوامل تاريخية حتمية ، وللسياسة الاستعمارية التي كانت تهدف الى تفكيك الكيان الروحي للاسرة والمجتمع للقضاء على وحدة الأمة . وكان ابن باديس يدرك أن هذه السياسة وضعت لتغريب الجزائريين وتشتيتهم باسم ترقيتهم وتحضيرهم ، ويدرك أنها سياسة ركزت على عزل المرأة عن شخصيتها الاسلامية إما عن طريق بث الانحلال والفوضى في سلوكها باسم تعليمها وتحريرها ، وإما بتركها ضحيـة للجهل والعادات البالية . وكلا الامرين شكل من أشكال اغتراب المرأة عن ذاتها .

وانطلاقا من هذه الاعتبارات السابقة لم يجد ابن باديس بدا من التصدي لمشكلة المرأة نظاريا ومواجهتها في اطار العمل التربوي بالذات . على أن جهوده النظرية وحدها لن تثمر ما لم يبادر الى تطبيق آرائه في تعليم المرأة . فمـا هي آراؤه في المرأة ؟

ثـانيـا : آراء ابـن بـاديـس فـي المـرأة :

1 ـ حقـوق المـرأة :

يرى ابن باديس أن حياة الأفراد والجماعات لا تستقيم الا بتنظيم العلاقة بين المرأة والرجل : فهما شقيقان في الخلقة والتكليف ، وشريكان في البيت والحياة ، وهما يمثلان وحدة الجنس البشرى ، ويخضعان كسائر المخلوقات لقانون الزوجية العام في الطبيعة . وقد استدل علـى ذلك بآيات كثيرة نذكر منها على سبيل المثال هذه الآية : ((ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون .)) . (الذاريات: 47ـ50) فالاتحاد في العنصر البشرى ، والأخوة في الانسانية ، والتلازم في الزوجية ، والاشتراك في المسؤولية ـ كل ذلك دليل على ما بينهما من تـرابط واتصال . (1) ولتحقيق السعادة الزوجية ينبغي لكل منهما الالتزام بمبادئ الأخلاق وبأصول التعايش الإنساني. (2)

(1) آثاره ، ج 3 ، ص : 467 ـ 468 .
(2) ن ، م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و حيث أن المرأة شقيقة الرجل و شريكته في الحياة فان العناية به تستلزم في رأى الشيخ عبد الحميد العناية بها ، وإن تربيتها و تعليمها واجب ديني تقرره الشريعة ، و حق اجتماعي تفرضه العدالة و تحتمه ضرورات التطور ، و فضلا عن مقتضيات العدل و المساواة فان مبدأ تكافؤ الفرص يستوجب أن يكون التعليم شاملا للذكور و الاناث . ومن هنا فان اهمال تعليم البنت و ترك المرأة جاهلة انما هو فيما يرى الشيخ عبد الحميد مسؤولية تقع على عاتق المجتمع ، واثم يلحق الآباء و يتحمل وزره علماء الأمة . (1)

و هكذا يقرر ابن باديس بوضوح حق المرأة في التعلم ، و هو حق كانت المرأة في أشد الحاجة اليه ، حيث فتح لها أول منفذ للتثقف و أزال أكبر عقبة في طريق نهوضها و ترقيتها .

و من غير أن يتورط الشيخ في جدال الفقهاء رفض الفتاوى و الآراء التي تؤدي الى منعها من التعلم ، و بحث في نصوص الشريعة عن حل لمشكلتها . و تجدر الملاحظة أن ابن باديس لم يثبت للمرأة حق التعلم فقط ، بل أثبت لها أيضا حقها في ممارسة التعليم ، و اعترف لها بحق تسيير شؤونها الخارجية بنفسها ، ذاهبا الى أبعد من ذلك و هو القيام بما في مقدورها من الأعمال ، قال بصريح العبارة:

((تتعلم المرأة الكتابة و تعلم غيرها ، و تتولى تدبير أملاكها و تجارتها ، و ما تستطيعه من عمل .)) . (2)

إن قوله "وما تستطيعه من عمل" تصريح منه بفتح آفاق أوسع أمامها ، سواء في مجال العلم و المعرفة أو في ميدان العمل . ثم إن تعليمها لا يعني فقط مجرد القراءة و الكتابة ، بل تمكينها من أخذ علوم الدين و اكتساب الخبرة في شؤون الحياة حتى تستطيع القيام بوظيفتها ، ثم إن صيغة التعميم و الابهام في العبارة السابقة منافية لتحديد مجال العمل النسائي و جعله مقتصرا على الوظيفة المنزلية ، أي التربوية . و بناء على ذلك فان كل عمل تستطيع المرأة القيام به في حدود مؤهلاتها ولا يتعارض مع طبيعتها و كرامتها و وظيفتها التربوية هو ميدان لعملها ، و داخل في إطار وظيفتها ، فإذا استطاعت القيام بالوظيفة التربوية — و هي في نظر ابن باديس واجبها الاجتماعي الأول — و كانت لها القدرة على تقديم خدمات اجتماعية أخرى ، فان ذلك لا ينافي الشريعة التي تهدف الى رعاية المصالح ، خصوصا إذا علمنا أنه لا يوجد نص صريح يمنع المرأة من التعلم و العمل . و الواقع أن تقرير ابن باديس لحق المرأة في التعلم و العمل تركيز منه على

---

(1) آثاره ، ج : 2 ، ص: 200 .

(2) انظر "حق النساء في التعلم" ، الشهاب ج : 2 ، م: 15 ، (صفر 1358هـ/مارس 1939م) ص: 64 — 66 . و: آثاره ، ج: 2 ، ص: 198 . وعن "تعليم النساء الكتابة" انظر: الشهاب ، ج : 3 ، م: 15 ، (ربيع الاول 1358هـ/أفريل 1939م) ، ص: 110 — 112 . و: آثاره ، ج : 2 ، ص: 201 — 203 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أهم مشاكل المرأة و أكثرها إلحاحا في زمانه . أما اعترافه بحق تدبير شؤونها من أملاك و تجارة فهما مثالان لما يمكن أن تقوم به من أعمال خارجية . غير أن المتأمل في أوضاع المرأة الجزائرية إذ ذاك ، وفي مكانتها الاجتماعية ، وطبيعة العلاقة بينها و بين الرجل ، سيدرك حساسية موقف ابن باديس أمام الآباء و الفقهاء المقلدين في الفروع دون ربطها بالأصول . و مع ذلك فان كثيرا من الأدلة و القرائن تؤكد أن الشيخ عبد الحميد كان مقتنعا بأن مطالب العصر و منطق التطور الاجتماعي تحتم اعادة النظر في بعض الاحكام و الفتاوى الفقهية التي تبدو متعارضة مع الواقع ، و تحتم بالتالي الاعتراف للمرأة بالوظائف الخارجية .

على أن ممارسة المرأة للعمل الخارجي فيما يقرر ابن باديس مشروط بالعفاف و الفضيلة ، و مقيد بحدود الشريعة و الطبيعة الأنثوية و بأخلاق الأسرة و المجتمع . إن مجرد الاعتراف للمرأة بهذا الحق يعد في عهده مكسبا لها ، و تحديا صريحا منه للمتصلبين ، و تصحيحا لوجهات النظر التي ألصقت بالاسلام ؛ فقد كان رفضه للآراء التي لم تعد قادرة على الثبات أمام حتميات العصر و تحدياته مستندا الى كل من الشرع و العقل ، و كانت الأدلة التي اعتمدها في تقرير حق المرأة في التعلم الى قواعد الأصول .

فقد رأى أن أدلة القرآن هي أقوى الأدلة الشرعية حجة و يقينا ، و أن العمومات القرآنية إذا تكاثرت أفادت القطع ، لذلك فإن ((كل آية دعت للعلم قد دعت للكتابة .)) . (1) وإذا كانت أدلة القرآن قطعية ثبوتية فإن أدلة الحديث - رغم أنها ظنية و خبر آحاد - إذا كان نصه ثابتا صحيحا لا تقل في نظر الشيخ عبد الحميد حجة و يقينا كما قرر ذلك علماء الأصول .

و اعتمادا على حديث رواه البخاري (2) في أن النبي (ص) قد أقر النساء على التعلم و خصص لهن يوما يلقاهن فيه للتعليم و الوعظ و الارشـــــــاد ؛ أثبت ابن باديس حق المرأة في التعلم و التعليم ، و أوجب على أولياء أمرها تعليمها الكتابة . و قد جاء أيضا في حديث رواه أبو داود أن النبي (ص) قال للشفاء بنت عبد الله و هي عند حفصة بنت الخطاب : ((ألا تعلمين هذه رقية النملة كما علمتها الكتابة ،)) . (3)

فكثرة العمومات القرآنية إذن ، و إثبات السنــة بالقول و الفعل ، وتقريرها أن للمرأة حقا في التعلم ، يجعل الدليل على هذا الحق في رأي ابن باديس غاية في القوة و البيان .

أما المستند الثالث في ذلك فهو إجماع أهل الرأي من علماء الأئمة ، و هو مذهب الجمهور و المذهب الحق عند الشيخ عبد الحميد . و يرى أصحاب هذا المذهب أن الخطاب بصيغـــة

---

(1) آثاره ، ج : 2 ، ص : 203 .

(2) صحيح البخاري ، ط . دار الشروق ، (دون ذكر تاريخ و مكان الطبع) ، م : 1 ، ج : 1 ، "باب يجعل للنساء يوم على حدة في العلم" ، ص : 36 . (3) انظر تحقيق المتن في آثاره ، ج : 2 ، ص : 198 - 201 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

التذكير يشمل الرجال و النساء على السواء ، إلّا بمخصص يخرجهن من نص أو إجماع أو بضرورة طبيعية . ولا خلاف بين الأصوليين في أنه إذا اجتمع الرجال و النساء ورد الخطاب أو الخبر على طريقة التغليب ، أي تغليب المذكّر على المؤنث . و بناء على ذلك فان النصوص التي تدعو الى العلم و الكتابة تشمل النساء شمولها للرجال . (1)

وكما أن الشريعة تثبت للمرأة حقّ التعلّم و التعليم فانّ واقع الحياة يؤيد ذلك : فقد ساق ابن باديس ـ الى جانب النصوص و القرائن السابقة ـ أمثلة من التاريخ الديني والاجتماعي فاستشهد بنساء الرسول (ص) و نساء السلف الصالح على أنهن كنّ يخرجن الى المساجد و الى معارك القتال للجهاد دون أن يمنعهنّ النبي (ص) عن ذلك ، ثم أشار ابن باديس الى أنّ هناك أقواما من المسلمين آلفوا خروج نسائهم سافرات ، كما هو الشّأن في الارياف الجزائرية ، دون أن يتعرّضن لنقد المجتمع ، أو يعرّضن الفضيلة و الأخلاق للخطر . (2)

وقد حلّل ابن باديس نماذج من تطور المرأة الأوربية ، و نبّه الى جوانب النقص فيها : فشخّص العيوب في أسلوب تطويرها ، و حذّر المرأة المسلمة من خطر تقليدها ، و خاصّة إذا كان ذلك على حساب القيم الخلقية و الدينية في مجتمعها . وفي هذا الاطار وازن ابن باديس بين نماذج من تطور المرأة في العالم المتحضّر وساق أمثلة حيّة من تطور المرأة اليابانية : فقد أوردت مجلّة الشهاب في أحد أعدادها خبرا مفاده أنّ هذه الأخيرة نالت علما و معرفة و تفوقت في ميادين العمل الخارجي ، فأصبحت طبيبة و ممرّضة و : ((قبطانة في البحر تدير دفّة بارجة حربية و تقودها الى مواطن النزال .)) .(3)

إنّ هذا الخبر لم يكن مجرد نبإ صحافي ، بل إنّ الهدف منه هو توعية الرأي العام في الجزائر و إلفات نظره إلى مدى التطور الذى بلغته المرأة اليابانية في إطار من الأخلاق و من غير إخلال بوظيفتها التربوية أو تخلّ عن مميزات شخصيتها ، لا سيما إذا علمنا شدّة تمسك الياباني بتقاليده و أصالته . إنّ تركيز ابن باديس على نموذج المرأة اليابانية بالذات كان عن قصد و هو التنبيه الى نموذج بديل من نموذج المرأة الاوربية ، و هذا النموذج الياباني يبدو أكثر متانة و تمسكا بالأخلاق .

و يؤيّد ما ذهبنا اليه خبر آخر نشر في نفس العدد من الشهاب و هو أنّ حفيدة الامير عبد القادر الجزائرى ، و تدعى أسماء زهير كانت صحافية تميّزت في المشرق العربي ، و تمتاز على ما يذكر الخبر بالعلم و الأخلاق ، وقد تعاقدت معها مجلّة تركية كمراسلة لها عن الحياة السياسية

---

(1) و (2) ن م ، ص: 203 ـ 207 .

(3) الشهاب ، ج : 3 ، م : 11 ، (ربيع الاول 1354هـ / 3 جوان 1935م) ، ص: 156 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و ورد في الشهاب أنها :((نالت إعجاب الجميع، و ترجمت مقالاتها المالية و السياسيةوالاجتماعية كثير من صحف الغرب.)) . (1) ويلاحظ أن الشهاب لم يعلّق على ذلك بما يدلّ على عدم الرضى عنها كصحافية ، بل إنّ لهجة الخبر تدلّ على الاعجاب و الاعتزاز بها ، و رغم أنّ المجتمع الاسلامي لم يألف بعد ممارسة المرأة للعمل الصحافي فقد أشاد ابن باديس بمثقفاتها و أخلاقها و أقر عمل المرأة في الصحافة ما دامت محافظة على الكرامة والفضيلة، مما يؤكد لنا أن الشيخ عبد الحميد كان يلجأ الى مختلف الوسائل لإقناع الرأى العام بضرورة النهوض بالمرأة نهوضا يلائم دينها و مجتمعها و عصرها .

و نستخلص من جملة القرائن السابقة أنّ ابن باديس كان واعيا لقضية المرأة وصادق العزم على معالجتها و البحث عن حلول عملية ناجعة ، وكانت نظرته الى المشكلة واقعية ، و لذلك لم يلتمس إلّا الوسائل الممكنة طبقا للظروف و الاحوال التي عرفها المجتمع الجزائرى إذ ذاك.

حقّا لقد سعى ابن باديس الى النهوض بالمرأة الجزائرية استنادا الى تعاليم الاسلام، و فتح لها مجال الدراسة و العمل الذى يناسبها ، كما أخذ بعين الاعتبار تطور الحركة النسائية العالمية ، ولكنّه لم يكن متحمسا لعمل المرأة خارج البيت ؛ فقد كان يدرك مدى صعوبة تغيير الذهنيات التي ألفت التفكير في قضية المرأة وفق أنماط كانت تحدّد فيها مكانة المرأة في المجتمع مسبقا . و لما كان التعليم في نظر الشيخ هو الأسلوب المناسب للخروج بها من وضعيتها المزرية فقد كرّس جهوده لاعداد النفوس و استدراجها لقبول فكرة تعليمها أولا . و على ذلك فإنّ المطالبة بأكثر من ذلك في بيئة لم تقتنع بعد حتّى بضرورة تعليم البنت في المدارس ستكون بلا جدوى ، وقد تنجرّ عنها آثار سلبية على خطّته في الاصلاح .

و مهما يكن من أمر فان منهج ابن باديس النقدى ساعده على تناول المشكلة من جوانبها الدينية و الاجتماعية و التربوية . و بدلا من الإغراق في الجدال المذهبي مع المعارضين لتعليم المرأة كان الشيخ عبد الحميد جادّا في البحث عن صيغة منهجية توفق بين حرفية النصوص الدينية و مقتضيات الحياة الحديثة في تربيتها و تعليمها .

و إذا كان ابن باديس يقرر مبدأ خروج المرأة للعمل فان ذلك كان بدافع ديني اجتماعي و من هنا فقد اشترط المحافظة على شخصيتها وكرامتها ، وقيد عملها بما لا يتعارض مع طبيعتها الأنثوية ، معلّلا علّة الحكم الشرعي في ذلك على أمن الفتنة ، وعلى المحافظة على الاخلاق، أى على المصلحة العامة . و الحقيقة أنّ دفاع الشيخ عبد الحميد عن حقوق المرأة في الاسلام هو دفاع عن حكمة الشريعة التي تراعي المصالح المتغيرة بتغير المجتمع و تطوره . و قد عبّر الأصوليون و الفقهاء المجتهدون عن ذلك بصيغ متعدّدة كالقياس و الاجتهاد والاستحسان و

(1) م . س .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المصالح المرسلة و ما إلى ذلك من قواعد التشريع التي يعتمدها كلّ حسب مذهبه في البحث عن مسالك العلّة في الاحكام طبقا للظروف و الاحوال .

إنّ واقع الجزائر المستعمرة من جهة ، و حتميات التطور من جهة ثانية أجبرا الشيخ عبد الحميد على الاجتهاد لحلّ المشاكل المستعصية و تصحيح كثير من الأحكام و المواقف والآراء التي كانت نتيجة للجمود و التقليد ، و نسبت إلى الاسلام ، و منها مشكلة المرأة . ولا يسمح المجال هنا لإثارة كلّ المشاكل الاجتماعية التي كانت تضغط على الفقهاء بإلحاح لإيجاد حلول لها .

أمّا إعجاب الشيخ عبد الحميد بالمرأة اليابانية فلا يعني دعوة المرأة المسلمة الى تقليدها بل ليبين فقط أنّ هناك طريقة أفضل من الطريقة الاوربية في تحرير المرأة . لقد أكّد ابن باديس أنّ النموذج الاسلامي هو النموذج المثالي لتحرير المرأة المسلمة ؛ ففي مبادئ الاسلام ما يغني عن كلّ نموذج أو مذهب أو نظام ، يقول في معرض الحديث عن الزواج الاجنبي و مقارنته بالزواج الاسلامي : ((لسنا نذكر هذه الأمم لنتأيد بها بعد ما عرفنا الإسلام و فقهنا أحكامه الراقية ، و إنّما نذكرها لنبيّن كيف تتراجع الأمم الاجنبية عن الإسلام إلى تعاليم الإسلام دين البشرية العام .)) . (1)

و لكي يوعي الشيخ عبد الحميد الرأي العام الإسلامي و يجنّب المرأة المسلمة مثالب التقليد قام بنوع من العمل النقدي المقارن و بيّن الفروق الأساسية بين المجتمعين الاسلامي و الاوربي في جملة من القضايا أهمّها : الحجاب و السفور ، و الزواج ، و مركز المرأة في الأسرة و المجتمع ، و طبيعة العلاقة بين المرأة و الرجل . و نذكر فيما يلي رأيه في كلّ منها .

2 - الزواج :

يرى الشيخ عبد الحميد ابن باديس أنّ الإنسان كغيره من المخلوقات الطبيعية يخضع في حياته لقانون الزوجية العام ؛ فالزواج نظام اجتماعي تفرضه طبيعة العلاقات الإنسانية ، و تحتمه ضرورة حفظ النّسل و استمرار بقاء الإنسان ، و على ذلك فإنّ أيّ خلل في هذا النظام سيؤدّي حتما الى تفكّك الأسرة و انحلال المجتمع .

و قد لاحظ ابن باديس أنّ أهمّ العوامل التي كانت تهدّد الاسرة الجزائرية في عهده هي السياسة الثقافية للاستعمار ، حيث كانت المرأة التي هي ركن أساسي من أركان الاسرة مهدّدة في شخصيتها ، و تعاني من تفشّي ظاهرة الزواج بالاجنبيات . لذلك تطرق ابن باديس إلى أسباب هذه الظاهرة و بين العوامل التي شجعت الشباب حينذاك على الانجذاب نحو المرأة

(1) ن . م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأوربية ؛ فرأى أن أهم أسباب عزوفه عن بنات قومه هي قلة وعيه أولا ، و جهل المرأة ثانيا ، و مغريات الحضارة الاوربية ثالثا ،يقول الشيخ عبد الحميد :

((. . . ذلك الشباب الذى لا يخلو أمره إمّا أن يكون تعليمه تعليما عربيا دينيا ، وإمّا أن يكون تعليما فرنسيا بحتا ،على أن الأول يرى حياته مع الجاهلة حياة شقاء ويظل كذلك مدى حياته . وعلى أن الثاني تعاف نفسه الحياة مع الجاهلةالتي تعدّ شريكة حياة الرجل ، و ذلك مما يلجئه الى طلب يد فتاة أجنبية تختلف عنه في الميول و العواطف و التقاليد و الدين ، وماكان على ذلك النحو . . .)) . (1)

يتضح لنا من هذا النص أن جهل المرأة كان سببا رئيسيافي حيرة الشباب و تمزقه النفسي مما أدى به إما إلى العيش معها شقيا وإما الى الزواج بالأجنبيات .

و نظرا إلى أهمية موضوع الزواج بالأجنبيات فقد طرح في الثلاثينات للمناقشة على أعمدة الصحافة ، وتصدى ابن باديس و رفاقه لمحاربة هذه الظاهرة و الرّد على الآراء التي أخذت تغزو و تسمم عقول الشباب . وفي هذا المجال نشر في الشهاب عن قصد مقالا لأحد مؤيدى الزواج الاوربي عنوانه : ((الشبان المسلمون و الزواج)) ، بإمضاء (ع.د) ، و هو مقال يحث فيه صاحبه على الزواج بالأجنبيات ، و يحاول فصم العلاقة بين الشاب و الفتاة المسلمين ، وقد حمل الكاتب على مظاهر الزواج التقليدى ، و خلط في ذلك بين تعاليم الاسلام في الزواج والعادات الاجتماعية السلبيةالتي كانت سائدة في المجتمع الاسلامي بحكم الجهل و الانحطاط . و بجانب ذلك قدّم في مقاله صورة مغرية للزواج الأوربي ، وصاغ النتيجة التي أراد إقرارها و تثبيتها في الأذهان بأسلوب بنائي و عبارات توهم بأنها نتيجة منطقية و حقيقة مسلّمة بحيث تنهار في النهاية أمامها قيم الزواج في الاسلام .

و يتلخص رأى هذا الكاتب في أن الشاب المسلم المتعلّم يعيش في حيرة شديدة ، إذ يتربّى في الأسرة بطريقة عربية ، إسلامية ، بربرية ، ثم يدخل المدارس الفرنسية و يطّلع على قيم أسرية مدنية و على أساليب الحياة العصرية ، حتى إذا تخرج ألفى نفسه ممزّقا بين عالمين متناقضين . وبناء على ذلك – في زعمه – فإنّ : ((طريقة الفرنج في الزواج مسايرة للقوانين الطبيعية ، جارية على منهج العقل ، متخلّصة من تلك القيود الضيّقة المسيطرة على الزواج عندنا .)) (2) ، (أى عند المسلمين الجزائريين) .

حقا إن مقدّمة هذا الفرض قد و صحيحة و هي أن الشباب كان فعلا ضحية صراع حاد بين القيم الاسرية العتيقة في مجتمعه و أنظمة الحياة الحديثة التي حملتها الاسرة الاوربية معها ،

---

(1) الشهاب ، ج : 8 ، م : 7 ، (ربيع الثاني 1350هـ/أوت 1931م) ، ص: 532 .
(2) الشهاب ، ج : 1 ، م : 12 ، (محرم 1355هـ/أبريل 1936م) ، ص: 12 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولكن النتيجة التي يريد الكاتب غرسها في الأذهان هي انهيار نظام الزواج الاسلامي أمام تحديات الحضارة الغربية ، وبالتالي فان القيم الاجتماعية التي يحددها الاسلام لم تعد صالحة للعصر . وهذه مجرد دعوى لا دليل عليها ، ولذلك كانت موضع مناقشة وجدال بين المصلحين وخصومهم

وبالنظر الى الملابسات والقرائن في ذلك العهد يبدو أن هذا المقال لم يكن صادرا عن حسن نية ، بل أن رائحة الاستشراق تشتم منه . فاذا رجعنا الى أساليب الدعاية والحرب النفسية التي كانت تمارسها الادارة الفرنسية تجاه " الأهالي " وهو أمر كان مألوفا في سياستها إذ ذاك فانه ليس من المستبعد أن تقف وراء المقال شخصيات متخصصة في التوجيه النفسي للمجتمع الجزائري ومتسترة تحت إمضاء مستعار بهدف تبرير الزواج بالأجنبيات وترغيب الشباب فيه . وعلى أقل تقدير فان كاتب المقال المذكور يبدو من أعوان الادارة ومنحازا الى الأوربيين . ...

ولا شك أن هذا ما جعل ابن باديس يولي المقال عناية خاصة وينشره في الشهاب بباب الجدال والمناظرة ، وقد حث الكتاب على مناقشته بموضوعية ، كما أعلن أنه سيكلف أحد رفاقه بالرد عليه لعدم تفرغه هو لذلك . ولما استبطأ الشيخ عبد الحميد المكلف بالرد وهو الشيخ مبارك الميلي نشر في الشهاب مقالا بإمضاء (ع) ، وعنوانه : ((الزواج : أيبنى على الحب والتعارف أم على المحبة والمعرفة ؟)) (1) ويلاحظ أن هذا المقال نفسه أعيد نشره في الشهاب ثانية بعد مرور حول كامل على نشره لأول مرة . (2)

وقد عقد ابن باديس في هذا المقال مقارنة نقدية بين نظامي الزواج الاسلامي ، والاوربي ، وهي مقارنة يمكن اعتبارها ردا مفحما على صاحب المقال الذى أشرنا إليه سابقا وتفنيدا لآراء صاحبه عن الزواج في الاسلام . وبدلا من مجاراة الكاتب في الخلط بين العرف والشريعة ركز ابن باديس على التمييز بينهما ، وبين الاحكام الشرعية وعللها ، موضحا في مقابل ذلك العيوب التي يعاني منها الزواج الأوربي كحقائق في الواقع المعاش ، ومبرزا مظاهر القوة في الزواج الاسلامي ومتانة بنائه الأخلاقي والاجتماعي .

فاذا كانت فضيلة العفاف شرطا مبدئيا لتحقيق السعادة الزوجية فان الشريعة الاسلامية فيما يقرر ابن باديس قد راعت هذه الفضيلة والمصلحة معا وحافظت عليها كقيمة أخلاقية اجتماعية ولذلك منعت معاشرة الاجنبية والاختلاء بها ، وحظرت الاختلاط والتعارف قبل الزواج كما هو جار عند غير المسلمين ، نظرا الى ما يترتب على ذلك من نتائج سلوكية تعرض الفضيلة للخطر (3)

---

(1) اعتمادا على إمضاء المقال وتوافق أسلوب وآراء صاحبه مع أسلوب وآراء ابن باديس نرجح أنه لهذا الاخير .

(1) الشهاب ، ج : 3 ، م : 11 ، (ربيع الاول 1354هـ/3جوان 1935م) ، ص: 154 ـ 156 .
وانظر : ن ، م ، ج : 3 ، م : 12 ، ربيع الاول 1355هـ/جوان 1936م) ، ص: 130 ـ 131 .
الشهاب ، ج : 3 ، م : 11 ، (م ، س) ، ص: 154 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

غير أن الاسلام فيما يذكر ابن باديس قد أتاح لمن يريد الزواج من الجانبين أن يرى الآخر و ينظر إليه متعففا . وعوضا عن اتخاذ المال و الجاه و الجمال - باعتبارها قيما مادية - مقياسا لاختيار شريك الحياة ، جعل الشيخ الأخلاق و الدين المقياس لتقييم الشخصية ؛ فالزواج الاسلامي كما يقول ابن باديس مبني ((على المعرفة البدنية بالرؤية ، و المعرفة النفسية بالبحث عن الدين و الخلق ، وعلى المحبة التي تحصل بذلك و يدل عليها رضى كل منهما بصاحبه .)) . (1)

وكما أن الدين و الأخلاق هما أساس العلاقة في الزواج الاسلامي عند ابن باديس فان هذا الأخير يقرر مبدأ الرؤية و المعرفة الذي يؤدي الى المحبة بين الجانبين ، ولكن ليس عن طريق المعاشرة و الاختلاط على الطريقة الأوربية بل هو اعتراف منه فقط بأن العواطف دورا في توطيد العلاقة بين الزوجين و في البناء النفسي لكل منهما . بيد أن الفرد ينبغي في نظر الشيخ أن يتسامى بالعواطف إلى مستوى القيم الخلقية ، وأن يخضعها لسلطة العقل و المجتمع ، إذ أن السعادة الزوجية لن تتحقق إلا إذا انتظمت على أساس من الفضيلة و الشرف .

أما الزواج الاوربي فهو في نظر ابن باديس قائم على حب شهواني و تعارف مشبوه . قال في بيان الفرق بينه و بين الزواج الاسلامي :

((هما أمران : حب ثائر مبني على تعارف مخطر سريع الخمود ، و محبة هادئة مبنية على نظر عفيف و علم بالدين و الخلق ، تدوم بدوام الدين و تثبت بثبات الأخلاق . أي هذين أحق أن تبنى عليه الحياة الزوجية التي يقصد بها دوام التآلف و التعارف و العمل لخير الاسرة و الأمة و البشرية ؟ لا أحد من العقلاء يتوقف في الجواب عن مثل هذا السؤال .)) . (2)

وكما ورد في النص السابق فقد ميز ابن باديس بين كلمتي : "الحب" و "المحبة" ، وكلمتي : "التعارف" و "المعرفة" ؛ فأطلق لفظ "الحب" للدلالة على العواطف و الأهواء الصادرة عن الغريزة ، و هي أهواء تعصف بالفرد أثناء ضعفه النفسي و يكون العقل أمامها عاجزا عن التحكم في المواقف السلوكية ، مما يؤدي في النهاية الى نتائج تكون خطرا على الأخلاق و المجتمع .

أما لفظ "المحبة" فقد أطلقه للدلالة على ميل الطبع تلقائيا نحو الشخص المرغوب فيه ، بحيث يكون الفكر متسقا مع الشعور و الوجدان ، و يكون العقل قادرا على توجيه السلوك . و من هنا فان المحبة عاطفة إنسانية تصدر عن اختيار واع و إرادة حرة ، و بالتالي فهي أخلاقية تمكن الفرد من تحقيق حياة هادئة و سعادة زوجية دائمة . و ذلك هو الأساس الذي تقوم عليه الاسرة الاسلامية .

و باختصار فان ابن باديس يدافع هنا عن أسس الزواج الاسلامي و ينتقد المظاهر السلبية التي يقوم عليها الزواج الاوربي ، حتى أنه ليذكر - للتدليل على فساد نظرية الزواج الاوربي -

(1) ن م . (2) ن م ص: 155 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

آن فتيات اليابان انصرفن عن الزواج الاوربي الى خبرة الآباء و الثقة بهم ، و آن الحكومة السوفياتية ((ألغت الحب من بلادها ، لأنها تراه مجرد عبث .)) . (١)

و بقطع النظر عن قابلية هذا الموضوع للمناقشة و ما يمكن أن يثيره من حساسيات فإن ما يهمنا من موقف ابن باديس هو تأكيده للمبدإ الأخلاقي في الزواج الاسلامي . فاذا علمنا ما للفضيلة و العفاف من أهمية في تحقيق السعادة الزوجية ، و ما للأخلاق من دور في بناء الاسرة و المجتمع أمكننا أن نتعقل الدوافع التي دفعته الى تأكيد هذا العامل .

حقا إن المستوى الحضارى في مظاهره الاقتصادى و الثقافي و الاجتماعي جعل الأسرة الأوربية تبدو للشباب الجزائرى موضع إعجاب و مدعاة للتقليد . بيد أن تأمل ابن باديس في طبيعة العلاقة الزوجية و ما يسبقها عند الخطوبة في المجتمع الأوربي جعله يلاحظ أن هناك ركنا أساسيا مفقودا في نظام هذه الأسرة و هو أن فضيلة العفاف أخذت في الانهيار . و معنى ذلك أن أولى القيم الأسرية التي يمتاز بالمحافظة عليها نظام الزواج الاسلامي أصبحت مهددة بالاختفاء من حياة الاسرة الاوربية . الأمر الذى لا يمكن للشريعة الاسلامية أن تتساهل فيه ولا للمسلم المتمسك بدينه أن يحتمله .

و يبدو أن اختلاف المجتمعين : الاسلامي و الأوربي في نظام الزواج لا يعود الى اختلاف العقيدتين من حيث هما وحي إلهي بل الى اختلاف المجتمعين في تحديد القيم الخلقية و الاجتماعية تبعا لاختلاف الثقافتين و الحضارتين : فاذا كان الفرد في المجتمع الاوربي يغلب عليه طابع الميل نحو المادى فان الفرد في المجتمع الاسلامي يتسق تفكيره مع عقيدته حين يضع الأخلاق فوق كل اعتبار . لقد أدى طغيان النزعة المادية على علاقات الزواج الاوربي الى فتور العواطف الاسرية كالابوة ، و الأخوة ، و الأمومة ، و ما اليها : إذ بمجرد الزواج - حسب النظام الحديث - تنشأ أسرة جديدة و تنحل الروابط الأسرية القديمة تلقائيا و تصبح العلاقة بين الزوجين و أسرتيهما الأصليتين واهية . بينما في الأسرة الاسلامية تحتل علاقات الابوة ، و البنوة ، و الأمومة ، و الأخوة ، مكانة ثابتة في سلم قيمها . أن طغيان القيم المادية على حساب القيم الروحية في الأسرة الأوربية جعل ابن باديس ينتقد نظام الزواج على الطريقة الغربية ، و يسعى الى تحصين الشباب من الانحراف و الانجذاب إلى مغريات الزواج بالأجنبيات . و بذلك رد للمرأة المسلمة اعتبارها ، و حدد للمرأة الجزائرية خاصة ملامح شخصيتها . و لكن مشاكل كثيرة لاتزال قائمة في طريق تعليمها و ترقيتها .

---

(١) ن . م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

3 ـ الحجاب والسفور :

يستند ابن باديس في تقرير موقفه من الحجاب والسفور الى حديث نبوي خرجه مالك في موطئه، وشرحه الشيخ عبد الحميد ونشر الشرح في الشهاب تحت عنوان : ((ستر وجه المرأة من الدين على ما فيه من تفصيل)) (1) . ونص الحديث هو : ((مالك عن هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر أنها قالت : كنا نخمر وجوهنا ونحن محرمات مع أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنها .)) . (2)

وبيان ذلك فيما رأى ابن باديس أن النبي (ص) قد أقر النساء على ستر الوجه عند رؤية الاجنبي ؛ فقد كان الخمار والنقاب من عاداتهن . والعادة إذا أقرها النبي (ص) لمصلحة تصير من الدين ، والمصلحة المراعاة هنا في نظر الشيخ عبد الحميد هي ((سد ذريعة افتتان الرجال بالنساء بسبب النظر .)) . غير أن علة هذا الحكم ليست مطردة بالضرورة في كل الاحوال والعصور . قال ابن باديس :

((ولما لم يكن وقوع الافتتان محققا دائما لم يكن ستر الوجه حتما لازما في كل حال ، بل يجوز للمرأة الكشف عند عدم تحققها .)) . (3)

وأيد ابن باديس هذا الحكم بحديث آخر مؤداه أن امرأة من خثعم جاءت تستفتي النبي (ص) وكان الفضل بن عباس رديفه . فجعل هذا الأخير ينظر إليها وهي تنظر إليه والنبي يصرف وجهه عنها خوفا من الافتتان بها . قال ابن باديس : ((فلما لم تقع الفتنة لم يأمرها بستر الوجه .)) . مما يدل على أن كشف المرأة وجهها عند أمن الفتنة جائز . وقد استنبط ابن باديس من ذلك حكما شرعيا يمكن اعتباره حلا وسطا لمشكلة الحجاب والسفور في عهده ، فقال :

((ستر الوجه مشروع راجح . وكشفه عند أمن الفتنة جائز . وعند تحققها واجب ، وأمر الفتنة يختلف باختلاف الاعصار والامصار والاشخاص والأحوال ، فيختلف الحكم باختلاف ذلك ويطبق في كل بحسبه .)) . (4)

إن تعليق ابن باديس الحكم في الحجاب والسفور على أمن الفتنة أو تحققها هو اجتهاد منه لإيجاد مبررات دينية وعقلية لأمر أصبح واقعا في المجتمع وهو خروج المرأة المسلمة سافرة على الطريقة الاوربية ، ولا يمكن لفقيه مجتهد ومصلح اجتماعي أن يتجاهل هذا الواقع .

وإذا كانت نساء السلف قدوة للنساء جميعا في رأى الشيخ عبد الحميد فان إقرار النبي (ص)

---

(1) و (2) آثاره ، ج : 2 ، ص : 204 .
(3) ن . م . ص : 205 . والضمير في ((عدم تحققها)) يعود على الفتنة كما يقتضي السياق .
(4) ن . م . ص : 206 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الكشف عن وجوههن هو إقرار للسفور بالمعنى الاسلامي ، فما الفرق بين السفور الاسلامي و السفور الاوربي ؟

يجيبنا ابن باديس بأن السفور بالمعنى الاسلامي انما هو في دائرة محدودة ، و يشترط فيه التعفف و عدم التبرج و إظهار المفاتن . أما السفور الاوربي فيرى أنه يقوم على التبرج و الغلو في ابراز المفاتن و مظاهر الزينة و على الاغراء و الإثارة . لذلك دعا ابن باديس المرأة المسلمة الى التمسك بالسفور الاسلامي ، و حرضها على تربية البنين و البنات على الفضيلة و العفاف .

و هكذا فقد حرص ابن باديس على إيجاد صيغة عملية توفق بين النصوص الدينية و مقتضيات التطور . و استنادا الى الواقع التاريخي و الاجتماعي رأى الشيخ عبد الحميد أن مسألة الحجاب و السفور متوقفة على ما اعتاده الإنسان و نشأ عليه في بيئته : فهنالك أقوام من المسلمين الريفيين ألفوا خروج نسائهم سافرات دون أن يكن مثارا للفتنة ، فهولاء لا يطالبن بالحجاب . و هنالك آخرون من سكان المدن و القرى اعتادوا على رؤية المرأة محتجبة فسفورها عندهم يغرى أهل الشر و الفساد و يفتح بابا للوقيعة في الأعراض . (1)

و على رأي الشيخ مبارك الميلي السابق الذكر فان احتجاب المرأة مع بقائها جاهلة غير محصنة أخلاقيا ليس بضامن لعفتها ، بل ليس أقل خطرا من خروجها سافرة . (2)

لقد أوضح ابن باديس أن ما أصاب المرأة من جهل و ظلم و انحطاط ليس مرده الى تعاليم الاسلام ، بل يعود الى تأخر المسلمين و انصرافهم عن هذه التعاليم و تقليدهم لأنماط مستحدثة من الفكر و السلوك لا تتسق مع عقيدتهم . و الحقيقة أن مسألة السفور و الحجاب مرتبطة بمستوى الوعي الأخلاقي و الاجتماعي و الثقافي لدي الجنسين . و هذا ما جعل ابن باديس يركز جهوده على توعية الفرد في المجتمع ، و يعمل للنهوض بالمرأة عن طريق التربية و التعليم الاسلاميين و من هنا يتأكد لنا أن رفض الشيخ عبد الحميد للنموذج الاوربي في تحرير المرأة راجع الى ضعف الجانب الأخلاقي فيه ، فاذا كان السفور يؤدى الى انتشار الرذيلة فان الحجاب في هذه الحال يعد وسيلة لحماية أخلاق الفرد و الاسرة و وقاية المجتمع من عوامل الفساد و الانحلال . و بدلا من خضوع ابن باديس لسلبيات الواقع استهدف بعمله التربوى تغيير الذهنيات التي كانت تنظر الى الحجاب على أنه ما دام سنة نبوية مقررة فهو هدف في ذاته وضرورة دينية مطلقة ، دون مراعاة لحكمة الشريعة و لمختلف القرائن و الاحوال في تعليل إحكامها .

نستخلص مما تقدم أن ابن باديس يدافع عن موقف الاسلام من المرأة و طهر العقول من الافكار التي عرقلت تطورها ، و كانت جهوده في هذا المجال منصبة على إزالة الفوارق الاجتماعية بين

(1) ن.م ، ص : 207 .
(2) مبارك الميلي ، "تعليم المرأة الكتابة" ، مجلة "الشهاب" ، ج : 6 ، م : 12 (م.س) ، ص : 256

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الذكور و الإناث في التعليم ، وعلى إيجاد قيم إسلامية جديدة في التفكير و العمل ، وأخيرا فانّ الدافع الإنساني و الاجتماعي ـ فضلا عن الدافع الديني ـ هو الذى حفز الشيخ عبد الحميد للعناية بتعليم المرأة و تهذيبها .

4 ـ وظيفة المرأة و مركزها في الاسرة و المجتمع:

يعود تاريخ الاهتمام بقضية المرأة لدى مفكرى أوربا و فلاسفتها الى ما قبيل الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر م . حيث بدأت تحتلّ مكانا بارزا في آدابهم ، وقد خصّوها ببحوث وآراء تعبر عن وجود مشكلة اجتماعية هي مشكلة النصف الثاني من المجتمع .

بيد أنّ كتّاب عصر الحرية و الديموقراطية لم يعترفوا للمرأة بكامل حقوقها : فقد كتب جان جاك روسو (1712 ـ 1778م) عن الفوارق التي تفصل بين المرأة و الرجل ، و رأى أنها ((خلقت لتكون ملهاة للرجل)) و بالتالي فان تعليمها ينبغي أن يكون خاضعاً لحاجات الرجل . و ذهب روسو الى أبعد من ذلك فقيّد حريتها الدينية و أوجب عليها اتّباع عقيدة زوجها وتنشئة أطفالها على هذه العقيدة حتّى و لو كانت زورا . (1) و الملاحظ أنّ تصلب روسو في موقفه من المرأة لا يتّفق مع آرائه الاخرى في الحرية .

وقد درج كتّاب الثورة الفرنسية على هذه الآراء ما عدا كوندرسيه CONDORCET (1743 ـ 1794م) فقد طالب في سنة 1787م بحقوق المرأة السياسية ، و لكنّه من تأثير الآراء السائدة في عصره جعل هذه الحقوق مقتصرة على الأرامل و غير المتزوجات .

و بينما كانت الحكومة الروسية في القرن التاسع عشر تعارض إعطاء المرأة حقّ الدخول الى الجامعات أو الترخيص لها بممارسة الطّب ، فانّ تعليم المرأة في أنكلترا كان قد فاق جميع البلدان الأوربية . (2)

أما بعد القرن التاسع عشر فقد فسح أرباب العمل و الصناعة للمرأة مجال الاشتغال و شجعوها على الخروج الى العمل في مصانعهم . وعلى الرغم من حرص مشرّعي قانون العمل في أنكلترا على عدم حرمانها من حقّ العمل ، وعلى حمايتها من التأثيرات البدنية و النفسية التي تترتّب من العمل المرهق ـ فقد استمر الاعتقاد في انّ هناك فوارق جمة بين المرأة و الرجل : ففضلا عن ضرورة مراعاة طبيعتها الأنثوية في اختيار العمل المناسب لها فهي أمّ وفي حاجة الى راحة قبيل الولادة و بعدها لحفظ صحتها و رعاية وليدها من جهة ، و لاشباع عاطفة الأمومة لديها من جهة ثانية .

---

(1) اسماعيل مظهر ، المرأة في عصر الديموقراطية ، مكتبة النهضة المصرية ، (د . ت) ، ص: 11 ـ 12 . (2) ن . م . ص: 55 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و يقال إنّ المرأة تمتاز عن الرجل في العمل بأنّها أكثر انضباطا بالأنظمة الإدارية و أكثر ما رهاقا لنفسها في العمل ، غير أنّ المتخصصين في طبّ العمل يرون أنّها ميزة تقودها الى الانتحار البطيء ، لأنّها أكثر حساسية و استجابة للتسمّم من بعض الموادّ الصناعية كالرصاص .

و باختصار فانّ الحجج التي أقام عليها المشرّعون الاقتصاديون هذه الفوارق هي حجج قوية يصعب ردّها : فالمرأة غالبا أقلّ من الرجل قوّة جسمية و أقلّ قدرة على تحمّل العمل الذى يقتضي معاناة ، و بالتالي فانّ مختلف الأعمال الشاقّة التي يمارسها الرجال خارج البيت لا تستطيع المرأة تحمّلها إلّا بمزيد من الجهد و العناء (1) و خاصة تلك الأعمال تتطلّب زيادة عن الجهد العضلي بذل الجهد العصبي .

و إذا كان طموح المرأة الى التحرر من الظلم و العبودية أمرا مشروعا تقتضيه العدالة الإنسانية فانّ تطلّعها الى الحرية لا يلغي في نظرنا طموحها و رغبتها لكي تبقى دائما أمّا و ربّة بيت ، و سيبقى ذلك حقيقة ثابتة و صفة مميزة لشخصيتها ، و ستظلّ تنقل للإنسانية أنبل المواطف و تقدّم لها أجلّ الخدمات و المنافع .

و مع ذلك فانّ المنظّرين من رجال الاقتصاد في الغرب و على رأسهم فريد ريك تايلور F. TAYLOR (1856 ـ 1915م) صاحب النظرية الآلية في الانتاج الصناعي قد نظروا إلى قضية المرأة نظرة اقتصادية بحتة و اعتبروها أداة صالحة للزيادة في كمية الانتاج . (2) و هذا يبين أنّ تطور الحركة النسائية في أوربا كان خاضعا لتيارات متعدّدة و لدوافع مادية نفعية أكثر من خضوعها لاعتبارات إنسانية .

أما موقف ابن باديس من قضية المرأة فقد كان صادرا في الأساس عن دوافع أخلاقية و اجتماعية ، و لا شكّ في أنّ المرحلة التي مرت بها المرأة المسلمة في عهده تختلف أوضاعها عن أوضاع المرأة الأوربية ، حيث كانت الضرورة الاجتماعية تحتّم اعتبار الوظيفة التربوية للمرأة الجزائرية ذات أولوية على غيرها ، و لذلك ألحّ ابن باديس على إعدادها كأمّ للقيام بمسؤوليتها في الاسرة و هي تكوين المواطن الصالح و تربية جيل قادر على أداء دوره التاريخي .

و لكنّ إلحاح ابن باديس على وجوب اهتمام المرأة بالوظيفة التربوية قبل غيرها لا يعني الحطّ من شأنها أو من مركزها الاجتماعي كما لا يعني التنكّر لحقوقها المشروعة ، بل على العكس من ذلك كان وفيّا لمبادئ الإسلام و تعاليمه تجاه المرأة : فإذا كانت العادات الجاهلية تعتبر المرأة إمّا حلية تقتنى و تصان في البيوت ، و إمّا أمة تسام الذّل و الهوان ، فإنّ الاسلام رفع المرأة الى

---

(1) مثال ذلك : العمل في الليل تحت ... في باطن الارض و أعماق الصحارى و البحار ، أو العمل في المصانع مدة أسابيع بعد الولادة ، أو لساعات طويلة كل يوم أمام آلات خطيرة .

(2) حمدى مصطفى حرب ، التربية و التكنولوجيا في معركة التصنيع ، دار المعارف ، القاهرة ، 1961م ، ص : 108 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

منزلة لم تصلها من قبل و وضعها في مركز اجتماعي محترم : فقد اعترف لها بحق الحياة ، و الحرية ، و التعلم و التعليم ، و الارث ، و الملكية ، و الجهاد ، و وضع الجنة نفسها تحت أقدام الأمهات . و باختصار فان الشريعة الاسلامية كما أقرت للمرأة حقوقها المادية و المعنوية حافظت كذلك على مصلحة الأسرة و المجتمع.

و حيث رأى الشيخ عبد الحميد أن الأسرة هي الخلية الأساسية للمجتمع فان أهم دور يمكن للمرأة أن تقوم به في عهده للمساهمة في بناء الوطن هو القيام بما أسماه ((قسم الحياة الداخلي)) . فقد ذكر أن الله خص المرأة بأمرين هامين هما : تنظيم الأسرة ، و حفظ النسل ، وقد زودها من عاطفة الأمومة بما يكفي لتنشئة أطفالها تنشئة تلبي مطالب المجتمع و تحقق طموح الأمة ، و تلك في رأيه رسالة عظيمة عليها يتوقف مصير الوطن و الأجيال . ولكن المرأة فيما يرى الشيخ لا تستطيع أداء هذه الرسالة إلا إذا ((جمعت بين العفة في نفسها ، و الاقتصاد في نفقتها ، و التفرغ للقيام بأولادها .)) . (1)

و نظرا إلى جهل المرأة في عهده و عدم تسلحها بما يحصنها أخلاقيا ضد عوامل التفسخ و الانحلال حبذ الشيخ عبد الحميد عدم خروجها الى العمل ، و حذرها من هجر وظيفتها الأساسية . و لما كانت البطالة منتشرة إذ ذاك في أوساط الشباب فقد دعا المرأة إلى عدم مزاحمة أخيها الرجل في ورشات العمل مثلما هو الشأن في أوربا .

و الواقع أن خروج المرأة للعمل في ظروف الاحتلال لم تكن له نتائج إيجابية إلا على المستوى الفردي بالنسبة الى المرأة و هي إزالة الغبن المادي عن نفسها . أما بالنسبة إلى الوطن فلم يفد ذلك شيئا ، لا على الصعيد الاجتماعي ولا السياسي ولا الاقتصادي . بل إن عملها قد ساهم في خدمة الاقتصاد الاستعماري .

و تجدر الملاحظة أن ابن باديس أكثر من المقارنات و ضرب الأمثلة من واقع الحضارة الغربية بقصد تجنيب المرأة المسلمة مزالق التقليد ، و خاصة بالنسبة إلى نظام الأسرة و أصول التعامل و السلوك الأخلاقي . يقول عن نتائج خروج المرأة الأوربية إلى العمل على حساب الأسرة ، و بدافع التحدي للرجل و التشبه به في الحرية :

((و نحن نرى اليوم المرأة في المدنية الغربية و مقلديها لما خيل اليها أنها قوية مثل الرجل هجرت وظيفتها و أهملتها ، و خرجت تزاحم الرجل في وظيفته ، فأضرت بالقسم الداخلي في الحياة بإهماله و اضطرابه ، و أضرت بالقسم الخارجي بمزاحمة الرجل . . . و الامم الغربية اليوم تشكو مر الشكوى من تفكك نظام الأسرة و انحلال رباط الأخلاق الزوجية .)) (2)

---

(1) الشهاب ، ج : 9 ، م : 11 ، (رمضان 1354هـ/ديسمبر 1935م) ، ص : 497 . آثاره ، ج : 2 ، ص : 222 . (2) آثاره ، ج : 2 ، ص : 209 _ 210 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نستنتج من هذا النص أن سبب نقد ابن باديس لنظام الاسرة الاوربية هو نفسه السبب الذى جعله لا يتحمس لخروج المرأة الى العمل ، و نعني به العامل الأخلاقي الذى أخذ غيابه يهدد كيان الاسرة الاوربية ؛ فابن باديس إنما يهدف إلى التحذير من تحرير المرأة بطريقة تؤدى إلى ((تفكك نظام الاسرة و انحلال رباط الأخلاق الزوجية)) ، و لكي تكون آراؤه الاصلاحية منسجمة مع خطاته في العمل التربوى رأى أن ترقية المرأة المسلمة لا يتم إلا عن طريق تربيتها و تعليمها ؛ فقبل رمى الحجاب عنها أو دفعها إلى المصانع يجب أولا تحصينها بالعلم و الأخلاق ، و في ذلك يقول ابن باديس: ((إذا أردتم إصلاحها الحقيقي فارفعوا حجاب الجهل عن عقلها قبل أن ترفعوا حجاب الستر عن وجهها ، فإن الجهل هو الذى أخرها .)) . (1)

واضح أن الحجاب ليس هو السبب في تأخر المرأة ، كما أن السفور ليس دليلا على تقدمها ، بل إن الجهل هو سبب تأخرها ، و من هنا يمكننا أن ندرك الأسباب التي جعلت ابن باديس يدرج تعليم المرأة و تهذيبها في خطته الاصلاحية .

لقد استطاع ابن باديس من خلال تأملاته النقدية في المجتمع الاوربي أن يفرق بين حقيقتين تتعلقان بتطور المرأة الاوربية : أولاهما أن هذه الأخيرة تطورت عندما تعلمت و تثقفت ، و هذا عنصر إيجابي يجب التمسك به . و ثانيهما أن هذا التطور يغلب عليه الطابع المادى و لم يكن يوازيه تمسك بالقيم الروحية للأسرة . وهذا أمر يستوجب تداركه في ترقية المرأة المسلمة .

و إذا كان ابن باديس يرفض النموذج الاوربي في تنظيم الاسرة لخلوه من عنصر الاخلاق ، فإنه لا سبيل إلى إنكار أن للحضارة الأوربية ضغطا و تأثيرا على الأسرة الجزائرية ؛ فكما ساعدت هذه الحضارة على تنبيه الرأى العام الجزائرى إلى مدى تخلفه ، فإن تواجد الاسرة الفرنسية في الجزائر و مكانة المرأة فيها – كما يدل على ذلك مظهرها المادى – قد ساهم في إقناع كثير من الآباء بضرورة فتح مجال التعليم أمام بناتهم ، و شجع المرأة نفسها على الإقبال على الدراسة

و على أى حال فقد أثبت ابن باديس للمرأة حقوقها الأساسية و قرر مطالبها الملحة ؛ فحدد وظيفتها وفقا لاعتبارات دينية – إخلاقية ، و اجتماعية – تربوية ، و فتح أمامها أبواب الدراسة و العمل طبقا لالتزاماتها نحو الاسرة و المجتمع . و لكن ما هو مركز المرأة في الأسرة عند ابن باديس ؟ و ما هي مكانتها في المجتمع ؟ و ما علاقتها بالرجل ؟

5 – مركز المرأة في الاسرة و المجتمع:

إستند الشيخ عبد الحميد في بيان وظيفة المرأة و مركزها إلى حديث نبوى في الموطا رواه

(1) آثاره ، ج : 3 ، ص: 464 – 465.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

البخاري ومسلم عن أبي موسى الأشعري هذا نصه : ((كمل من الرجال كثير ولم تكمل من النساء غير مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون . وإنّ فضل عائشة على النّساء كفضل الثريد على سائر الطعام .)) . وقد نشر ابن باديس شرح هذا الحديث في الشهاب بعنوان ((النساء والكمال)) . فاستدلّ به على أنّ شخصية الإنسان - ذكر كان أو أنثى - إنّما تكمل بصفات ثلاث هي : العلم والإرادة . والعمل . وأكّد أنّ كلّا من الرجل والمرأة قد أعطي من هذه الصفات بالقدر الذي يحتاج إليه للقيام بوظيفته ومسؤوليته . فجعل المرأة قيّمة على ((قسم الحياة الداخلي)) . وجعل الرجل مسؤولا عن ((القسم الخارجي)) . ولمّا كان العمل الداخلي في الأسرة يتطلّب مستوى من العلم والإرادة والقوة أقلّ ممّا يتطلّبه العمل الخارجي فقد قرر ابن باديس أنّ المرأة أضعف من الرجل في هذه القوى الثّلاث . وبالتّالي فإنّ النساء دون الرجال في الكمال (1) . يعلّل الشيخ عبد الحميد ذلك فيقول :

((فلو لم يعط الرجل ما أعطي من كمال القوى لما استطاع القيام بالأعمال الكبيرة في قسمه . ولو أعطيت المرأة مثل ما أعطي لما صبرت على البقاء في قسمها فأخلته . فاختلّ النظام . فحصل الفساد .)) . (2)

والذي يهمّنا أنّ تقسيم الوظائف بين المرأة والرجل هو في نظر ابن باديس أمر حيوي تفرضه طبيعة الحياة الاجتماعية . كما أنّ تحديد مسؤولية كلّ من الزوجين ضرورة إنسانية وحكمة إلهية للمحافظة على النّسل وبقاء النوع . ولا شكّ في أنّ موقف ابن باديس هو موقف المتأمّل في أصول العلاقات الاجتماعية . والمدافع عن حكمة الشريعة وعدالتها . ومن هنا فقد رأى الشيخ عبد الحميد أنّ إخلال المرأة بالوظيفة التربوية التي هي وظيفتها الأساسية هو ظلم للحياة وللمرأة نفسها . أمّا ضعف هذه الأخيرة بالنّسبة إلى قوة الرجل فإنّ الحديث السابق على حدّ قوله دليل تاريخي مشاهد للأجيال على أنّ الكثير من الرجال بلغوا ذروة الكمال - كالنّبوّة مثلا - . بينما لم تبلغ هذه الذروة من الكمال غير امرأتين هما مريم وآسية . غير أنّ كمال عائشة في رأيه وهي أمّ المؤمنين دليل تاريخي أيضا على ((استمرار الكمال في النساء مثل استمراره في الرجال . كلّ بما قدّر ويسّر له .)) . (3)

إنّ هذه الفروق والاعتبارات السابقة لا تدلّ في رأي ابن باديس على أنّ هناك بالضرورة تنافرا أو تناقضا بين الجنسين يستوجب الصراع بين المرأة والرجل كما هو السائد في العرف الاجتماعي . بل بقدر ما تتعمّق الفروق بينهما يزداد التمايز والاستقلال في شخصية كلّ منهما . وعند ما يثبت ابن باديس أنّ المرأة دون الرجل في الكمال فإنّه يقرّر حقيقة قرآنية وردت في قوله تعالى :

---

(1) و (2) و (3) آثاره ، ج : 2 ، ص : 209 - 210 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

((الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض ـ الآية .)) ، (سورة : النساء ، الآية : 34 .) . ولكننا نعلم مبلغ حرص الشريعة على اعتبار المرأة إنسانا كامل الحقوق التي تقتضيها طبيعتها البشرية ، وبالتأكيد فان ابن باديس لا يقصد الحط من شأن المرأة أو استنقاص شخصيتها بل رأيناه يستدل بالنصوص على أن الكمال مستمر في النساء ولكن على درجات مثلما هو الأمـــر عند الرجال . وكما أن العلاقة بين الجنسين قائمة على أساس الخضوع لقانون الزوجية العام في الطبيعة فان كمال أحد الزوجين متوقف على كمال الآخر .

وإذا كان القرآن ينص على أن الرجال قوامون على النساء وأن لهم عليهن درجة فانه أيضا ينص على أن الله خلق الناس جميعا من نفس واحدة وخلق من كل نفس زوجها وجعل بينهم مودة ورحمة . (1) إن قوامة الرجل على المرأة ليست عند الله درجة أفضلية مطلقة ، فالأفضلية عند الله إنما تكون بالتقوى والعمل الصالح ، أي بطاعته والخضوع لحكمته . ومعنى هذا أن القوامة لا تثبت بمجرد الانتساب الى جنس الذكورة ، بل إن لكل حكم شرعي علته : نعم إن قيم المرأة هو زوجها ولكن الزوج القوام يفترض أن يكون قادرا على القيام بكل واجباته نحوها . وعليه فان قوامة الرجل في الشرع ليست تشريفا أو تفضيلا له على المرأة ، بل هي تكليف ومسؤولية ، فليس معنى الأفضلية أن النساء لا يبلغن الكمال بل رأى الشيخ أن في النساء استعدادا لبلوغ أعلى الدرجات . وعلى هذا فان ابن باديس يستبعد الأفكار القائلة بدونية المرأة ، كالقول إنها ناقصة عقل ودين ، وأنها شر لابد منه كما هو الشائع (2) ، فليست المرأة أقل شأنا من الرجل وليست دونه في الأهلية الإنسانية . وقد ذكر ابن باديس أن مريم ابنة عمران لما امتازت على بنات جنسها بالبر والتقوى خصها الله تعالى بالنبوة ، وهي أعلى درجات الكمال الإنساني . وهذا يؤكد أن المرأة في نظر الشيخ عبد الحميد يمكنها أن تبلغ أعلى الدرجات الخلقية والدينية . ولكي تبلغ المرأة المسلمة الكمال وتمد الكاملين من الرجال في زمانه رأى الشيخ وجوب تعليمها وتكميلها تكميلا دينيا يساعدها على القيام بوظيفتها ، أعني النهوض بالاسرة والمجتمع ، وبذلك على حد قوله : ((تنتظم الحياة انتظاما طبيعيا تبلغ به الإنسانية سعادتها وكمالها .)) . (3)

فبقدر ما علل ابن باديس الفروق التي تنص عليها الآيات ودلل على صدقها في الواقع ناهض كذلك الفوارق التي تصدر عن العرف والهوى . إن وحدة العنصر البشري والتلاحم بين المرأة والرجل واشتراكهما في الحياة يقتضي تحقيق العدالة والمساواة بينهما في الحقوق والواجبات

---

(1) آثاره ، ج : 3 ، ص: 468 . (2) علق أحد المهتمين بتعليم المرأة في الاسلام فقال : ((وأما قول القائل : النساء ناقصات عقل ودين * ما رأينا لهن رأيا سنيـــا

ولأجل الكمال لم يجعل الـــــلـه تعالى من النساء نبيـــا

فهو قول شعراء ، والمرأة هي التي تلد النبي .)) . انظر : أحمد بكير محمود ، من مذاهب التربية والتعليم ، (م . س) ، ص: 19 . (3) آثاره ، ج : 2 ، ص: 211 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

غير أنّ الحكمة الالهية وضعت هذه الفوارق للتمايز في الشخصية و حدّدت صفات الذكورة و الأنوثة طبقا للمسؤولية و تسهيلا على كلّ منهما لأداء وظيفته . و اذا كان الرجل هو المقدّم و القوّام على المرأة فإنه أيضا هو المسؤول في نظار الشيخ عبد الحميد عن انحطاطها أو رقيّها . و يترتب على ذلك أنّ أفضلية الرجل على المرأة ليست أفضلية سيّد و مسود كما يفهم كثير من العوام . بل هي أفضلية تكليف ومسؤولية . و يستدلّ على ذلك بأدلّة ثلاثة هي : الدين . و الفطرة . و التاريخ : فالدّين يشهد بتفوق الرجل في قوة العقل و الارادة و العمل . و الفطرة تثبت ضعف المرأة البدني بالنّسبة الى قوة الرجل . أما التاريخ فيؤكد أنّ المدنيات إنّما قامت على كواهل الرجال .

و كما فاضل اللّه تعالى بين الرجال و النساء فقد قرر أفضلية الرجال بعضهم على بعض . و أفضلية النساء بعضهن على بعض كذلك . و قسم العطاء بين الجميع بعدله و حكمته كلّ حسب امكانياته و استعداده . قال ابن باديس: ((و اللّه تعالى فضّل بين عباده ـ بحكمته ـ في العطاء : في الجسم . في العلم . في العمل . في المال . فزاد بعضهم على بعض في ذلك . و فضّل بينهم ـ بعدله ـ في القدر و المنزلة دنيا و أخرى كذلك .)) . (1)

و يتلخّص لنا ممّا تقدم أنّ سيادة الرجل في البيت إنّما تكون بالعلم و الارادة و العمل النافع . قال الشيخ عبد الحميد : ((و السيادة الحقيقية إنّما هي بالنّفع و العمل المنتج . فسيّد البيت هو الأكثر عملا و الأجلب نفعا له .)) . (2) فلا فضل للرجل على المرأة إذن إلّا بما يقدمه من عمل مفيد لا تقدر عليه هي . و قياسا على ذلك فانّ المرأة التي تفوق زوجها في العلم و الارادة و العمل تفوقه أيضا في القدر و المنزلة . فإذا انعدمت صفات القوامة في الرجل و توفّرت في المرأة سقطت سيادته و أفضليته عليها .

أما الآراء التي يستند إليها العوام في تفضيل الرجل على المرأة فلا تستطيع الثبات أمام صرامة الشريعة : فبينما تحدد الافضلية في الشرع بشروطها نرى العامّة تتذرّع بالدين و تتخذه حجّة على أنّ للرجل فضلا في القدر و المنزلة و سلطة منحتها له الطبيعة و الشريعة لمجرد كونه ذكرا و بالتّالي فهو مطلق التصرف في سلوكه تجاه المرأة . حتّى أنّ العرف الاجتماعي اعتاد أن يحاسب المرأة على الخطيئة دون أن يحاسب الرجل على نفس الخطيئة . و مهما يكن فانّ ابن باديس يفرق بين أنواع التفاضل و يحسم الموضوع قائلا : ((. . . و منازل الدنيا يتفاضلون فيها ـ أي البشر ـ على الحقّ و العدل بالكفاءات و الأخلاق و الأعمال .)) . (3)

و كما حدّد ابن باديس مقوّمات شخصية الرجل الجزائري بأنّها هي : الإسلام . و الرجولة . و الوطنية . فقد حدّد كذلك مقوّمات شخصية المرأة الجزائرية بأنّها هي : الأنوثة . و الاسلام .

---

(1) و (2) و (3) آثاره . ج : 3 . ص: 471 . 465 . 472 .

و الوطنية ، ولا يمكن للمرأة أن تحافظ على هذه المقومات إلا إذا حافظت على دينها ، ولغتها ، و قوميتها ، ولا سبيل الى ذلك إلّا بالتربية و التعليم ، و لذلك دعا الشيخ عبد الحميد المربّين إلى إدراك هذه الحقائق و حثهم على تعليم المرأة طبقا لهذه الحقائق فقال : ((فعلينا أن نعلمها كلّ ما تحتاج اليه للقيام بوظيفتها ، و تربيتها على الأخلاق النّسوية التي تكون بها المرأة امرأة ، لا نصف رجل ولا نصف امرأة . فالتي تلد لنا رجلا يطير خير من التي تطير بنفسها .)) . (1)

و خلاصة القول فانّ آراء ابن باديس في المرأة ذات أسس دينية ، أما العوامل التي دعته الى تعليم المرأة و تهذيبها فهي عوامل تاريخية و اجتماعية و سياسية . و باعتبار أنّه مصلح اجتماعي فقد حرص على تطبيق آرائه في المرأة و قدّم مشكلتها على أنها ظاهرة معقدة تندرج في اطار التخلّف الثقافي و الاجتماعي .

و انطلاقا من هذه المعطيات وضع ابن باديس خطة لمواجهة التحدّيات و القضايا التي لم تكن تحتمل الانتظار ، و خاصة تلك التي يتوقّف عليها مصير الامة و يعود ضررها على مستقبل الاسرة و المجتمع . فما هو أسلوبه في ترقية المرأة ؟ وما هي جهوده في تربيتها و تعليمها ؟

ثالثا : جهوده ، و خطّته في تعليم المرأة :

1 ـ تعليم البنت:

لم يكد الشيخ عبد الحميد بن باديس يفتح ((المكتب العربي)) لتعليم الصغار حتى وجد نفسه أمام هذا السؤال : من ينبغي الاهتمام بتعليمه ؟

لقد قرر الشيخ دروس الوعظ و الارشاد للكبار ، و الدروس المسجدية النظامية للطّلاب ، و اهتمّ بتعليم الصغار ، و تعليم العمال من الشباب ، و لكنّه لاحظ أنّ النصف الثاني من فئات المجتمع ، وهو المرأة ، لا يزال محروما من كلّ تعليم و مبعدا عن المشاركة في الحياة العامة . لذلك رأى ابن باديس أنّ عمله التربوي ينبغي أن يشمل الذكور و الاناث على السواء ، و أنّ العناية بالرجل تستلزم العناية بالمرأة . إنّ مسألة تعليم البنت قد فرضت نفسها عليه بالحاح ، و لكن كيف السبيل الى تربيتها و تعليمها ؟

لم يكن ابن باديس فوضويا في عمله ليدع للصدفة تطبيق آرائه ، و لم يكن مفكّرا نظريا فحسب لكي يكتفي بالدّفاع عنها في مقالاته الصحافية و محاضراته ، بل تصدّى للمسألة من جانبيها النظري و العملي معا ، فحدّد عوامل تخلّف المرأة وشروط نهضتها ، و قرأ حسابا للتحديات التي يمكن أن تواجهه لتصدّه عن تنفيذ خطّته ، فلكي يكون وفيا لمبادئه حرص على تجاوز الكثير من الصعوبات و المشاكل الآنية ، و لم يدخل في المناقشات مع خصوم الاصلاح المعارضين لتعليم المرأة فيعهده .

(1) ن ، م ، ص : 469 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

صحيح أنه لم يجد صعوبة في اجتذاب الذكور للإقبال على التعليم لأن الجميع كان متعطشا إلى الثقافة و المعرفة ، و لكنه عندما تصدى لتعليم البنت وجد صعوبة كبيرة في إقناع الآباء بضرورة تعليمها و السماح لها بالتردد على المدرسة ، مما أجبر الشيخ عبد الحميد على القيام بنشاط صحافي لتوعية الرأي العام الإسلامي بأهمية الدور الذي يمكن للمرأة أن تقوم به للمشاركة في بناء الوطن و ترقيته . و قد أرجع ابن باديس سبب تشدد الآباء و تطلب العرف في عزل المرأة عن المشاركة في الحياة العامة و عدم إتاحة الفرصة لتعلمها – باسم الدين و العرف و الاخلاق– إلى مصدرين رئيسيين هما : جهل الآباء من جهة ، و جمود العلماء و المربين من جهة ثانية . و لذلك سعى ابن باديس إلى تهيئة المناخ النفسي و العقلي و توضيح بعض المفاهيم و الاحكام الفقهية و إلى استدراج الآباء لقبول فكرة تعليم البنت و العناية بها مثل العناية بالذكور .

و لكن الشيخ عبد الحميد رأى أنه من المتعذر التفكير في تعليم المرأة قبل التفكير في تعليم الرجل و توعيته بحقوق المرأة المشروعة و بمكانتها في المجتمع . يقول الشيخ على لسان المرأة المسلم الجزائري في وصف حالته التي كان عليها و كما تخيله بملابسه التقليدية :

((أنتم تفكرون في تعليم المرأة ، فلمن تعلمونها ؟ لي أنا الرجل الجاهل ؟ ومن يعلمها ؟ أنا الجاهل اكيف أترك نفسي و أعلمها ؟ أنتم تفكرون في نوع حجابها و خلطها بالمجتمعات ألا تخافون عليها غيرتي ؟ فلا قاتلها عليها ألا تخافون إغارتي ؟ فلأضايقنهن ، ولتريعن مني كل أنواع التعدي و الأذى !

إذا أردتم التفكير الصحيح و الإصلاح المنتج ففكروا فيّ قبلها ، فأنا أبوها وزوجها و وليها و مصدر خيرها وشرها . و إذا أردتم إصلاحها الحقيقي فارفعوا حجاب الجهل عن عقلها قبل أن ترفعوا حجاب الستر عن وجهها ، فإن حجاب الجهل هو الذي أخرها !)) ؛ (1)

هذه إذن هي الأسباب التي جعلت ابن باديس يرى أسبقية العناية بتعليم الذكور قبل تعليم الإناث ؛ فحين طرح على نفسه هذا السؤال : من أجدر بالأسبقية في العمل التربوي ؟ كان يعرف مختلف أوضاع الجزائر حينذاك ، و يدرك صعوبة إقناع الرجل بعدم جدوى الحساسية المفرطة تجاه الانثى ، إذ لم يكن من السهل إزالة الأخلاق الجاهلية كالتسلط و الغلو في الغيرة عليها و مدى رسوخ الأفكار المسبقة تجاه الجنس الآخر ، أي أن الشيخ كان يدرك صعوبة تغيير ذهنية الرجل ((الجاهل القوي الغالب)) ، و حل عقدة النقص في نفسية المرأة ((الجاهلة الضعيفة المغلوبة)) على حد قوله .

و الذي يهمنا أن ابن باديس لم يتناول قضية المرأة بدافع ذاتي أو من وجهة نظر فردية ، أي باعتبارها قضية صراع بين جنسين ، بل تناولها على أساس أنها مشكلة اجتماعية عامة ترجع

(1) الشهاب ، ج : 10 ، م : 5 ، (جمادى الثانية 1348هـ/نوفمبر 1929م) ، ص: 9 – 10 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في جانبيها إلى عوامل موضوعية حتمية واحدة كانت نتيجتها هي جهل الرجل و المرأة معا .
و كما رفض الشيخ تحرير المرأة على الطريقة الأوربية فقد وقف موقفا حاسما من يعزون تخلفها إلى الاسلام ، و رأى أن الجهل الذي عم الرجال و النساء هو الذي أخر المرأة ، وبالتالي فإن توعية و تعليم كل فئات المجتمع هو السبيل إلى حل المشكلة .

و الواقع أن كلا من المرأة و الرجل في عهد ابن باديس كان خاضعا لغالب أقوى و أشد استبدادا و هو الاستعمار ، فكلاهما كان ضحية لسياسته . و لكن من المسؤول الحقيقي في نظر ابن باديس من جهل المرأة و تدهور حالتها ؟ و على عاتق من يقع واجب تعليمها ؟

يجيب الشيخ عبد الحميد عن ذلك بوضوح فيحصر المسؤولية في أولياء المرأة و العلماء فيقول : ((إن الجهالة التي فيها نساؤنا اليوم هي جهالة عمياء . و إن على أوليائهن المسؤولين عنهن إثما كبيرا فيما هن فيه . وإن أهل العلم و الارث النبوي مسؤولون عن الأمة رجالها و نسائها ، فعليهم أن يقوموا بهذا الواجب العظيم في حق النساء بتعليمهن خلف صفوف الرجال ، وفي يوم خاص بهن اقتداء بالمعلم الأعظم عليه وعلى آله الصلاة و السلام .)) . (1)

و لما كان ابن باديس أدرى بنفسيات مواطنيه إذ ذاك فإنه لم يبدأ بتعليم النساء الأمهات و لو فعل ذلك في البداية لوجد مقاومة شديدة من أوليائهن ، بل سلك مسلكا متدرجا و متكيفا مع الظروف الاجتماعية و السياسية و الثقافية ، و لذلك اهتم في البداية بتعليم البنت .

لقد كانت خطة ابن باديس في تعليم المرأة رد فعل ضد السياسة التربوية للاستعمار ، و قد حذر الشيخ من الأخطار التي كانت تهدد شخصيتها إن لم تكن هناك مبادرة سريعة لمقاومة هذه السياسة بتعليم عربي و تربية إسلامية تهذب أخلاقها . و بهذا وضع الشيخ عبد الحميد الأمة أمام مسؤوليتها و نبهها إلى الأخطار التي تهدد مصير الأجيال إذا نجحت خطة الاستعمار في تعليم المرأة و فرنستها . و لتوضيح ذلك لم نر أفضل من ترك ابن باديس يحدثنا بنفسه عن ذلك فيقول : ((فإذا أردنا أن نكون رجالا فعلينا أن نكون أمهات دينيات ، ولا سبيل لذلك إلا بتعليم البنات تعليما دينيا و تربيتهن تربية إسلامية . . . و شر من تركهن جاهلات بالدين إلقاؤهن حيث يربين تربية تنفرهن من الدين أو تحقره في أعينهن ، فيصبحن ممسوخات لا يلدن إلا مثلهن .
)) . (2)

فنوع تعليم البنت إذن هو الذي سيحدد نوع الرجال و اتجاه الأجيال في المستقبل . وإذا كان الاستعمار قد تفطن لذلك فأخذ يعلم المرأة تعليما يوافق غايته فإن ابن باديس رأى أنه

(1) الشهاب ، ج : 2 ، م : 15 ، (صفر 1358هـ/مارس1939م) ، ص: 66 ، وانظر : آثاره ، ج : 2 ، ص: 199 ــ 200 . وعن عدم الاختلاط في التعليم بين الذكور و الاناث انظر : آثاره ، (ن م) ، ص: 198 .
(2) آثاره ، ج : 4 ، ص: 201 ــ 202 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

من الواجب العناية بتعليمها تعليما د ينياقوميا يحصنها من الانحلال و الانحراف و يجعلها قادرة على المحافظة على شخصيتها ((وإلّا فالمستقبل ليس كالماضي فقط بل شر منه لا قدّر الله))(1)

هذه هي الاسباب التي دفعت بابن باديس الى مقاومة الخطة الرامية إلى تشويه شخصية المرأة الجزائرية . و حين فشل المبشّرون في اجتذابها إلى المسيحية لجأوا إلى أسلوب تنفيرها من كلّ ما يمتّ إلى الإسلام بصلة . وهذا ما جعل ابن باديس يفضل ترك الأم جاهلة و محبّة للدّين بالفطرة على أن تتعلّم تعليما لائكيا استعماريا ، لأنّ الأولى تلد من يمكن تعليمه وتداركه بالتربية ، أما الثانية فإنّها تلد للأمّة من يكون بلاء عليها و حربا لدينها و قومها . (2)

و هكذا فقد كانت المرأة الجزائرية في هذا العهد إماجاهلة و محرومة من كلّ تعليم، و إما متعلّمة تعليما فرنسيا سطحيا ينفّرها من قومها و يجعلها تتنكّر لعناصر شخصيتها من لغة ودين و تاريخ . و لما كان هذا التعليم الاستعماري خطرا عليها و على المجتمع فقد أدرج ابن باديس تعليم المرأة في خطته التربوية الإصلاحية و حرص على إعدادها للقيام بوظيفتها على أسس إسلامية و بذلك يتحقق تدريجيا إدماجها في الحياة الوطنية .

لقد كان أسلوب ابن باديس التربوي منسجما مع آرائه في الاصلاح ، و كانت خطّته تهدف الى ايصال الثقافة و المعرفة الى جميع فئات الشعب، و لذلك شملت حركته الذكور و الاناث من مختلف الاعمار و المستويات، و كان من أهدافه محو الامية و محاربة الجهل والجمود و نشر مبادئ الاسلام و العربية بين الجميع. و باختصار فانّ اهتمام ابن باديس بتعليم مختلف الفئات يؤكّد أنّ فلسفته في التربية و التعليم كانت بعيدة المقاصد حيث تجاوزت الاحتياجات الآنية إلى التفكير في إيجاد قاعدة بشرية و تكوين جيل واع قادر على الانطلاق نحو المستقبل . يقول الشيخ عبد الحميد :

((علينا أن ننشر العلم في أبنائنا و بناتنا ، في رجالنا و نسائنا ، على أساس ديننا و قوميتنا إلى أقصى ما يمكننا أن نصل إليه من العلم الذي هو تراث البشرية جمعاء و ثمار جهادها في أحقاب التاريخ المتطاولة . و بذلك نستحق أن نتبوأ منزلتنا اللائقة بنا و التي كانت لنا – بين الأمم .)) . (3)

و بناء على ذلك يمكن القول إنّ خطّة ابن باديس التربوية كانت تقوم على مبدإ من أهم المبادئ التي تقوم عليها التربية الحديثة وهو تعميم التّعليم و ديموقراطيته حتى يشمل مختلف فئات المجتمع و من هنا فانّ المدرسة ينبغي أن تكون في خدمة الانسان ضمن مجتمعه ، وبالتالي فان حركة التربية و التعليم ينبغي أن تهدف إلى تكوين إنسان قادر على حلّ مشكلاته .

و إذا كانت مواجهة الاستعمار ماديا متعذّرة في الظروف التي عاش فيها ابن باديس فانّ هذا الاخير قد عمل لايجاد أرضية صلبة و قيام باصلاح نفسي وعقلي هيّأ الامة لمراحل

---

(1) و (2) ن . م . (3) الشهاب ، ج : 3 ، م : 15 ، (ربيع الاول 1358هـ/أفريل 1939م) ، ص: 212 . آثاره ، ج : 2 ، ص: 203 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

النّضال المقبلة، و لم يكن ذلك ممكنا الّا عن طريق التربية و التّعليم .

و باختصار فانّ اهتمام ابن باديس بتعليم المرأة في نطاق العمل الاصلاحي لم يكن صادرا عن دوافع مهنية فحسب أو أغراض مذهبية دعائية، بل كان صادرا عن حتميات تاريخية واجتماعية و ثقافية . لقد كان التّعليم الاصلاحي وسيلة لإنعاش الفكر ، و أسلوبا مباشرا لمواجهة الغزو الثقافي ، و كانت التربية الاسلامية أداة لتغيير النفوس و تهذيبها و لغرس شعور الاعتزاز بالشخصية الجزائرية الاسلامية . و كان هذا إذ ذاك إثباتا للحضور الوطني و لهوية المجتمع الجزائري التي طالما تجاهلها الاستعمار و حاربها . و في نظرنا فانّ تحقيق هذه الأهداف يعدّ شرطا ضروريا و تمهيدا لقيام الثورة المسلحة .

لقد رأى ابن باديس أنّ فلسفة الاصلاح الاجتماعي و السياسي لن تتحقّق في الواقع إلاّ بتنشئة الفرد تنشئة اجتماعية و تكوينه ثقافيا وفقا لمبادئ الاسلام ، و تلك عملية تربوية طويلة المدى تستوجب العناية بتكوين من يسهر على تربية الفرد منذ صغره و هي الأمّ ، فحين شخّص ابن باديس الأوضاع الاجتماعية استخلص أنّ إهمال تعليم المرأة و إبقاءها جاهلة هو من جهة إهمال لواجب ديني ، و من جهة أخرى هو جهل لدورها في تربية الفرد و تكوينه روحيا واجتماعيا و قد ذكر ابن باديس أنّ المرأة الجاهلة لا تلد إلاّ جاهلا مثلها . و ما فتور الشعور الدّيني و الانحلال الخلقي ، و انتشار البدعة و الخرافة إلاّ نتيجة لغياب التربية الاسلامية في الأسرة ، و لذلك وجّه الشيخ عبد الحميد الأمّة إلى تدارك هذا النّقص و وضع خطّة لتعليم الفتاة تعليما دينيا أخلاقيا و طنيا يناسب شخصية المرأة المسلمة في عهده و يحفظ المجتمع من عوامل التّفسّخ و الانحلال .

و هكذا فقد فتح ابن باديس للفتاة أبواب مدرسة التربية و التعليم ، و لم تمض أشهر قليلة حتّى أصبحت هذه المدرسة تفخر بنحو ثمانين فتاة يتلقين التّعليم فيها مجانا . (1)

و ذكر أحد تلاميذ الشيخ عبد الحميد و هو الأستاذ محمد الصالح رمضان أنّ أستاذه كان يغزو بنشاطه مدينته ((المحافظة)) - قسنطينة - ، و يخرج بنفسه لجمع الاشتراكات و التبرّعات المخصصة لتعليم البنت المسلمة ، داعيا الآباء إلى إرسال بناتهم إلى المدرسة ، و معتبرا ذلك منهم جهادا في سبيل الله و الوطن و مساهمة في رفع مستوى المرأة . (2) وهذا يؤكّد فعالية الشيخ عبد الحميد و تحمّسه لتطبيق آرائه في المرأة . و قد نجح في تنشيط أعضاء جمعية التربية و التّعليم فساعدوه في القيام بهذه المهمّة . و نشير الى أنّ ابن باديس جعل

---

(1) الشهاب ، ج : 8 ، م : 7 ، (ربيع الثاني 1350هـ/أوت 1931م) ، ص: 531 .

(2) م ص ، رمضان ، ((ابن باديس و المرأة)) ، مجلة "لمحات" ، أصدرتها اللّجنة الوطنية الجزائرية لليونسكو ، الجزائر ، السنة 2 ، العدد : 3 ، 1969م ، ص: 24 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

دروسه العامة وخطبه ومحاضراته أثناء جولاته الداخلية في أنحاء القطر فرصة لنشر آرائه في المرأة والدعوة إلى تعليمها ، وكان يساعده في هذا المجال رفاقه من رجال جمعية العلماء ، وخاصة منهم الشيخ مبارك الميلي الذي أشرنا إليه سابقا .

2 ـ ماذا ينبغي للبنت أن تتعلم ؟

لقد قرر الشيخ عبد الحميد أن ((المرأة الجاهلة شر عظيم على المجتمع)) . لذلك رأى أن تعليمها فضلا عن أنه حق لها فهو واجب ديني وضرورة اجتماعية ملحة ، ولكنه تساءل قائلا : ((ماذا ينبغي لها أن تتعلم ؟)) . واعتبارا للإمكانيات التربوية ولأوضاع المرأة الجزائرية آنذاك وضع الشيخ لها برنامجا خاصا وحدد المواد التي تتعلمها على النحو التالي : (1)

1 ـ الدين ـ الاسلامي ـ بما يتضمن من عقائد وأخلاق .

2 ـ اللغة العربية بجميع فروعها .

3 ـ القراءة والكتابة ، وهذا ما كان يعارضه الفقهاء الجامدون كما رأينا .

4 ـ إتقان حرفة يدوية .

5 ـ مبادئ التربية ورعاية الطفولة .

6 ـ التدبير المنزلي .

7 ـ الجغرافيا .

8 ـ التاريخ .

9 ـ الحساب .

ويلاحظ أن هذا البرنامج لا يختلف في جوهره عما كان يتعلمه الذكور في مدارس التربية والتعليم إلا فيما يتعلق بما تحتاج إليه المرأة من مهارات نسوية لأداء وظيفتها التربوية كربة بيت كما في المواد السابقة (4 و 5 و 6) . وبالنظر إلى وضعية المرأة الجزائرية في الثلاثينات وإلى نوع تعليمها قبل ذلك يمكن اعتبار هذا البرنامج الذي خصصه الشيخ عبد الحميد لتعليم البنت في عهده ثورة جذرية على مفهوم التعليم الاسلامي للمرأة ، فقد استهدف ابن باديس تكوينها النظري والعملي ، وشمل برنامجه الدين والأخلاق ، والتربية العملية ، وعلوم الحياة ، وهي الميادين التي كانت تحتاج إليها المرأة لترقية شخصيتها .

3 ـ تعليم الأمهات :

وبعد أن ذلل الشيخ عبد الحميد كثيرا من الصعوبات وأقنع الرأي العام بضرورة تعليم البنت وضع فكرة تعليم الأمهات موضع التنفيذ ، وخصص في السنوات الخمس الأخيرة من حياته

---

(1) الشهاب ، ج : 11 ، م : 12 ، (ذو القعدة 1355هـ/جانفي 1937م) ، ص: 476 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بدرس أسبوعي كان يلقيه عليهن في مدرسة التربية و التعليم ، و حث أتباعه من المعلمين الأحرار على القيام بذلك في المدن و القرى التي كانوا يقيمون فيها .

و هكذا ، و تدريجيا صار الاهتمام بتعليم الإناث مواكبا للاهتمام بتعليم الذكور ، حتى أنه أصبحت تعقد للنساء ندوات عامة ، و تخصص لهن في الاعياد و المناسبات الهامة حفلات للتوجيه و الوعظ و الإرشاد . (1)

و إذا كان التعليم في مدارس التربية و التعليم يشمل الذكور و الإناث فإن ابن باديس كان قد اشترط أن يكون تعليم الأمهات خاضعا لسنة نبوية هي الجلوس خلف صفوف الرجال أو تخصيص يوم لهن ، حتى شجع أولياءهن على السماح لهن بالتردد على مجالس العلم .

و كما فكر ابن باديس في إنشاء كلية إسلامية للطلاب الذكور تدرس فيها مختلف العلوم ، فقد كانت تلميذات مدرسة التربية و التعليم موضع اهتمامه . ولا يستبعد أن يكون الشيخ فكر في إنشاء كلية ثانية للبنات ، أو على الأقل في إيجاد مكان لهن في كلية البنين المزمع إنشاؤها في العاصمة . تدل على ذلك الرسالة التي بعث بها الشيخ عبد الحميد في السنة الدراسية 56-1357هـ / 38-1939م إلى رئيسة جمعية ((دوحة الأدب)) بسوريا يعرب فيها عن رغبته في إيفاد بعثة من البنات اللائي أنهين دراستهن الابتدائية في مدرسة التربية و التعليم ، و يرجو من رئيسة الجمعية المذكورة أن تعرفه بالسبل المؤدية إلى تحقيق ذلك . (2)

غير أن ظروف الحرب العالمية الثانية لم تمهله لتحقيق نواياه في إرسال بعثات من الإناث إلى المشرق العربي . و مع ذلك فإن الرسالة المشار إليها تدل بصراحة على أنه آن يفكر جديا في توسيع مجال الدراسة و آفاقها بالنسبة إلى تعليم الفتاة الجزائرية . و الواقع أن ظروف الحرب لم تجبره فقط على تأجيل مشروع البعثة بل على إيقاف كل النشاطات الرئيسية للحركة الإصلاحية على أن تستأنف بعد الحرب ، و لكن لم تمض على الرسالة التي وجهها إلى سوريا ثمانية أشهر حتى وافاه الأجل و ذلك في 16 أفريل من عام 1940م .

و بعد انتهاء الحرب عاد رفاقه من رجال جمعية العلماء ، و استمروا في تطوير المنهج التربوي على نهج و أسلوب الشيخ عبد الحميد بقيادة الشيخ البشير الإبراهيمي ، و قد واصل كثير من تلاميذ ابن باديس السير في هذا الاتجاه حتى قيام الثورة التحريرية ، و البعض منهم لا يزال مطبوعا بطابعه و يمارس مهنة التربية و التعليم حتى الآن .

---

(1) محمد الصالح رمضان ، (م . س) ، ص: 24 .

(2) نشر الشيخ رمضان صورة هذه الرسالة مكتوبة بخط يد ابن باديس في مجلة "لمحات" ، (م . س) ، ص : 26 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خلاصة الفصل :

نستخلص مما تقدم أن الشيخ عبد الحميد بن باديس هو أول من طرح مشكلة المرأة المسلمة في الجزائر طرحا جديا ، حيث بحثها من جانبيها النظري والعملي ، ووضعها في إطارها الحضاري العام ، وقد نظر إليها على أنها ظاهرة اجتماعية حتمية لها أسبابها وعواملها الموضوعية ، وأن جهل المرأة وتخلفها مثل جهل الرجل وتخلفه ما هو إلا نتيجة ومظهر من مظاهر انحطاط المجتمع الإسلامي .

ولما كان الشيخ عبد الحميد مفكرا مسلما ومصلحا ومربيا ذا نزعة عملية فقد دافع عن حقوق المرأة كما تقرها الشريعة ، وعمل لتجاوز الحتميات التي كانت تقف عائقا في طريق النهوض بها ، وأولى الخطوات في ذلك هي تربيتها وتعليمها ، وهذا يدل على أن ابن باديس كان يدرك الدور الذي يمكن أن تقوم به المرأة في بناء المجتمع وتكوين المواطن الصالح ، ومن هنا فإن هذا المربي والمصلح الاجتماعي يعتبر من رواد الفكر الاسلامي الحديث الذين حرروا المرأة من معوقات تطورها وحددوا لها وظيفتها ومكانتها في المجتمع ، وأتاحوا لها الفرصة لتفتح شخصيتها على الحياة العصرية في إطار من أخلاق العفة والفضيلة والكرامة . ولا شك في أن اهتمام ابن باديس بتربية المرأة وتعليمها قد أضفى على عمله التربوي طابع التكامل والشمول لجميع فئات المجتمع ، مما يؤكد تكامل جوانب فلسفته التربوية ، وإيمانه بمبدإ ديموقراطية التعليم .

وإذا كان ابن باديس قد أثبت للمرأة حقها في التعلم والتعليم والعمل وفتح أمامها المجال لتصبح طبيبة ومهندسة ، وتتولى الوظائف التي تلائم طبيعتها كإنسان جدير بالحياة الحرة الكريمة فإنه اشترط المحافظة على مميزات شخصيتها والالتزام بتعاليم الشريعة وبمبادئ الأخلاق ومصالح المجتمع ، ولا جدوى من تقليد المرأة المسلمة لغيرها ، بل إن التمسك بأصول الأخلاق في الاسلام هو الذي يضمن لها رقيها وسعادتها ويحفظ لها كرامتها .

ولكن كل هذه الجهود التربوية من جانب الشيخ عبد الحميد ورفاقه كان نطاق تأثيرها ضيقا ، إذ تعتبر جهودا فردية منصبة على تربية وتعليم أفراد وجماعات محلية أو فئات اجتماعية محدودة التأثير في مجرى الحياة الوطنية . فما هو الأسلوب الجماعي الذي اعتمده ابن باديس للقيام بحركة تربوية إصلاحية شاملة يمتد أثرها الى كل جهات الوطن ؟ وما هو دوره في إطار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ؟ هذا ما سنتعرف عليه في الفصل الآتي .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل السادس

نشاط ابن باديس التربوي في إطار جمعية العلماء

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أولا : تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين :

قبل أن نتعرّف على الجهود التربوية للشيخ عبد الحميد بن باديس ورفاقه في إطار جمعية العلماء، وعلى دور هذه الجمعية في تطوير التعليم الاصلاحي ، يجدر بنا أن نتعرّض للظروف التي ظهرت فيها الجمعية ، منذ أن كانت فكرة في الأذهان إلى أن تم تأسيسها ؛ خصوصا وأنّ هذا الجانب التاريخي للجمعية لم يلق عليه الدّارسون أضواء كافية ، وأنّ من كتبوا فيه منهم من قدّم عنه صورة غامضة ومنهم من شوهه وحرّفه عن قصد أو غير قصد .

ولكي نلقي الأضواء على الدّور الذى قام به ابن باديس في تطوير الحركة الاصلاحية التربوية ، باعتباره قائدا لجمعية العلماء ، رأينا من الضرورى أن نقدّم صورة موجزة عن أصولها كما حدّدها ابن باديس ، وعن مبادئها ، وأهدافها ، وأعمالها ، ثم نخلص من ذلك إلى تطور الحركة التربوية في عهد ابن باديس وبعد وفاته .

أ ـ ظهور فكرة الجمعية ، والتمهيد لقيامها :

يعود تاريخ التفكير في إنشاء جمعية العلماء إلى السنة التي حج فيها الشيخ عبد الحميد ، حيث وضع مع الشيخ البشير الابراهيمي في الحجاز خطة للاصلاح ، على أن يلتقيا في الجزائر للشروع في إنجازها . يقول الابراهيمي : ((وأشهد الله على أنّ تلك الليالي من سنة 1913 ميلادية هي التي وضعت فيها الأسس الأولى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي لم تبرز إلى الوجود إلاّ في سنة 1931 .)) . (1) وهذا لا يترك مجالا للشكّ في أنّ فكرة إنشاء جمعية العلماء كانت في ذهن كلّ من الشيخ عبد الحميد ورفيقه منذ تعارفهما بالحجاز . ولكن لماذا لم يسعيا إلى تحقيقها منذ البداية ؟

الواقع أنّ ظروف الجزائر السياسية والاجتماعية والثقافية أثناء الحرب العالمية الاولى لم تكن ملائمة للقيام بمغامرة من هذا النّوع ؛ ففضلا عن انعدام الوعي الجمعي إذ ذاك ، واختلاف العلماء وتشتّتهم واضطهاد السلطة لهم فإنّ الحكومة الاستعمارية كانت تشدّد الخناق عليهم بقوانينها ، وتمنع كلّ حركة أو نشاط تشتم منه رائحة التّمرد السياسي على السلطة أو أو محاولة تغيير الاوضاع القائمة .

ولذا فإنّ ابن باديس بمجرّد عودته من رحلته المشرقية شرع في العمل التربوى بمفرده وأخذ يهيئ المناخ الملائم للقيام بالدّعوة الاصلاحية . وبانتهاء الحرب العالمية الأولى كان ابن باديس قد كوّن مجموعة تناهز الألف من تلاميذه القادمين من مختلف المدن والقرى إلى قسنطينة للأخذ عنه ،

(1) محمد البشير الابراهيمي ، مقال عرّف فيه بنفسه عنوانه ((أنا)) ، نشر بمجلّة "مجمع اللّغة العربية " ، ج : 21 ، المط . الأميرية ، القاهرة ، (1386هـ/1966م) ، ص : 141 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فكان هو، لا، كما يقول الشيخ البشير الابراهيمي : ((الكتيبة الأولى من جند الجزائر)) : فقد تخرج على يد الشيخ عبد الحميد شبّان يحملون فكرته الاصلاحية و يدعون إليها ، و أصبح الكثيرون منهم كتّابا و شعراء و خطباء لا يقلّون شأنا عن أمثالهم في المشرق العربي . (1)

و في سنة 1920م بشّر الابراهيمي بوعده ، وعاد إلى الجزائر بعد أن كان مهاجرا في الحجاز ، فأعجب بما حققه ابن باديس خلال سبع سنوات من التعليم . و لمّا استقر الابراهيمي في بلده سطيف شرع في مؤازرة رفيقه بعقد الندوات و إلقاء الدروس و المحاضرات ، ثم افتتح مدرسة لتعليم الصغار . (2) و قد ذكر الشيخ البشير أنّه كان حريصا على عدم استفزاز السلطة الاستعمارية ، و ذلك لعدم وجود سند له يحميه من بطشها مثل ما كان لابن باديس في شخص والده . قال الابراهيمي عن ابن باديس: ((وكان والده درع وقاية من بطش فرنسا ، فسكتت عن الابن احتراما لشخصية والده .)) . (3)

و خلال عشر سنوات (من 1920 الى 1930م) كان ابن باديس على اتّصال مستمر بالابراهيمي للتّشاور و وضع الخطة العملية للاصلاح ، و قد سجّل الشيخ البشير هذه الحقيقة بنفسه فقال :

((و كنّا نتلاقى في كلّ أسبوعين أو كلّ شهر على الأكثر ، يزورني في بلدي (اسطيف) و أزوره في قسنطينة فنزن أعمالنا بالقسط . . . و نضع على الورق برامجنا للمستقبل بميزان لا يختلّ أبدا ، و كنّا نقرأ للحوادث و المفاجآت حسابها ، فكانت هذه السنوات العشر كلّها إرهاصات لتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين .)) . (4)

إنّ هذا النص يعتبر شهادة ثانية للإبراهيمي لا تدع مجالا للشّك في أنّ الجهود السابقة التي بذلها هو و ابن باديس قبل ظهور جمعية العلماء كانت تخطيطا واعيا و تمهيدا لقيام هذه الجمعية .

ففي سنة 1924م زار ابن باديس الإبراهيمي في سطيف و أخبره بعزمه على إبراز أول هيئة للعلماء تحمل اسم ((جمعية الإخاء العلمي)) ، و تهدف إلى توحيد جهود علماء الجزائر ، سواء كانوا مصلحين بالمعنى المذهبي أو كانوا غيرهم . فشجعه الشيخ البشير ، و اتّفقا على برنامج عمل لتحقيق الآمال التي كانت تراودهما في الحجاز ، وأعدّا مشروع الاجتماع التأسيسي و قانون الجمعية و عيّنا مكان الاجتماع و المدعوين و المسيّرين له ، غير أنّ هناك فيما يذكر الشيخ البشير (5) سببين وقفا في طريقهما أولهما أنّ حوادث و ظروف تلك السنة لم تكن ملائمة ، و ثانيهما أنّ شرطا أساسيا لم يستكمل بعد و هو عدم نشر فكرة الجمعية و التمهيد لها مسبقا ، إذ

---

(1) و(2) و(3) و(4) م . س . ص: 142 ، 143 .

(5) محمد البشير الابراهيمي ، سجلّ مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، المط. الجزائرية الاسلامية ، قسنطينة ، 1935م ، ص: 46 ـ 47 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أن عدم الدعوة إليها في الصحافة و غيرها قد يؤدى إلى اختلاف العلماء و انقسامهم و هو أمـــر يتعارض مع أهدافهما الإصلاحية و مع فكرة الجمعية نفسها ، و لذلك أجبر الشيخان على تأجيل المشروع سنوات أخرى في انتظار نضج الفكرة و إعداد الأذهان لتقبلها .

و قد أكد الشيخ الابراهيمي أنه كان بالإمكان إيجاد ((جمعية للإصلاح الديني)) ، لكن المصلحين لم يكونوا راغبين في إثارة الحساسيات ولا في عزل المحافظين و استبعادهم ، خصوصا وأن هؤلاء كانوا يمثلون قوة تحميها السلطة ، وأن المصلحين كانوا متهمين بالمذهبية و التحزب ، و بمـــا كان يسميه الكتاب الفرنسيون بالملّية . (1)

و على أى حال فإن هذه التجربة تعتبر أول خطوة في اتجاه تكوين جماعة إسلامية إصلاحية بالجزائر ، و هي بمثابة اختبار للعلماء في مدى استعدادهم لقبول فكرة الجمعية أو رفضها ، و في مدى رغبتهم في القيام بوظيفتهم الاجتماعية .

و تجدر الاشارة الى أن لفظ "العالم" في مفهوم المصلحين الجزائريين كان يتضمن ــ فضـــلا عن التضلع في العلوم الدينية و العقلية و اللغوية ــ الفقه السياسي و الوعي الاجتماعي ؛ أى أن التحلي بروح الجهاد و الوطنية كان من سمات شخصية "العالم" المصلح .

ولا ستكمال شروط إنشاء جمعية العلماء كان على الشيخين أن يواصلا العمل فـــي واجهتين :

أ ــ التعليم الذى بدأه ابن باديس منذ عشر سنين لتكوين إطار قادر على القيام بالاصلاح .

ب ــ و القيام بالدعوة العامة عن طريق الوعظ و الارشاد ، و المحاضرات ، والدروس المسجدية ، و غيرها من النشاطات التي كانت تتيح الاتصال بالجماهير لتبليغ الفكرة الاصلاحية إليها وايقاظ الوعي الجماعي في أوساطها ؛ فلقد كان الشيخ عبد الحميد يدرك أن الجمعية لا يمكن أن تقوم و تثبت إلا إذا ساندتها الامة وآزرتها جميع فئاتها . (2)

و بعد عودة ابن باديس من سطيف إلى قسنطينة جهر بالفكرة فتبناها مناصروه المؤيدون للاصلاح ، و دعا إليها الكتاب و الخطباء ، فانتشرت الدعوة في أنحاء الجزائر ، و أثارت اهتمام المتعلمين من ذوى الميول الإصلاحية .

و تعتبر الصحافة ــ بجانب المدرسة و المسجد و النادى ــ من الوسائل الفعالة لنشر فكـــرة جمعية العلماء ؛ ففي سنة 1930م ظهرت مقالات تدعو إلى الإسراع لتحقيق الفكرة ، و قدم فيها أصحابها اقتراحاتهم و وجهات نظرهم في الاصلاح و أساليبه و طرق الدعوة إليه ، و دعا

---

(1) الشهاب ، ج : 12 ، م : 13 ، (ذو الحجة 1356هـ/فيفرى 1938م) ، ص : 540 .
(2) عن مدى اعتماد ابن باديس على الامة و دورها في إنجاح حركته الإصلاحية راجع: الفصل 3 من هذا البحث ، العامل الاجتماعي و السياسي .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بعضهم إلى تكوين ((حزب العلماء)) (1) ، و البعض الآخر إلى تكوين ((جزب إصلاحي ديني)) (2) ، و هما صيغتان تعبران عن رغبة هؤلاء في إنشاء هيئة تنظمهم و تجمع شملهم لتوحيد جهودهم في خدمة الأمة .

و لكي يبرز الشيخ عبد الحميد البواعث الأساسية لتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين طرح السؤال التالي في الشهاب : ((ما هي أسباب تأخرنا ؟)) ، و أجاب عنه بقوله :

((إننا بصفتنا أمة في بداية حبوها بحثنا كما بحث كل من يهمه أمر البلاد في أسباب تأخرنا فأسفرت جميع البحوث عن نتيجة صحيحة و هي أن من أقوى الأسباب تقاعس العلماء عن أداء الواجب نحو أنفسهم و أمتهم .. على أن أنجع علاج لهذا المرض الفتاك جمع كلمة العلماء المفكرين ، وتأسيس جمعية منهم و تحت إشرافهم .)) . (3)

بهذه الروح النقدية استطاع ابن باديس أن يكشف عن أسباب الداء و موقع الخلل في المجتمعات الاسلامية و هو تقصير العلماء في واجباتهم نحو الأمة و أولها في نظره هو جعل العلم في خدمة المجتمع ، ولا يمكن ذلك إلا بالربط بين العلم أو الدين و السياسة . يقول ابن باديس في نقد علماء الاسلام في زمانه و وضعهم أمام مسؤوليتهم الاجتماعية :

((إن مسؤولية العلماء عند الله فيما أصاب المسلمين في دينهم لعظيمة ، وإن حسابهم على ذلك لشديد طويل ، ذلك بما كتموا من دين الله ، و بما خافوا في نصرة الحق سواه ، و بما حافظوا على منزلتهم عند العامة و سادة العامة ، ولم يحافظوا على درجاتهم عنده ، و بما شحوا ببذل القليل من دنياهم في ما يرضيه ، و بما بذلوا و أسرفوا في الكثير من دينهم فيما يغضبه ، اللهم إلا نفرا منهم بيّنوا و ما كتموا .. فقامت بهم حجة الله و تداولت بهم أجيال المسلمين إرث النبوة ، و اتصل بهم سند الحق و انفضحت بهم شبهة الباطل ...)) . (4)

و من هذا التعريف يتبين لنا أن اتحاد العلماء والتئامهم في جمعية إنما هو في نظر الشيخ عبد الحميد واجب ديني و ضرورة اجتماعية – سياسية للدفاع عن الحق و إظهاره وفضح شبه الباطل و دحضها ، وما الباطل هنا إلا الاستعمار و أعوانه من المتهالكين على الدنيا على حساب الدين و الأمة و الوطن .

و على الرغم من أن ابن باديس كان منذ بداية العمل التربوي يفكر في إيجاد هذه الهيئة من كبار الشيوخ و العلماء ، فقد حرص على استكمال شروط نجاحها و أهمها تكوين الروح الجماعية

---

(1) الشهاب ، (مقال بامضاء "كاتب كبير") ، ج : 3 ، م : 6 ، (ذو القعدة 1348هـ/أبريل 1930م) ص : 147 . (2) مصطفى بن حلوش ، "الإصلاح المنشود" ، الشهاب ، ج : 6 ، م : 6 ، (صفر 1349 هـ/جوليت 1930م) ، ص : 351 . و نشير الى أن ابن حلوش سيكون من أعضاء المجلس الاداري لجمعية العلماء . (3) الشهاب ، ج : 1 ، م : 7 ، (م س) ، ن . ص . (4) آثاره ، ج : 3 ، ص : 115 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و هذا ما يفسّر لنا سبب ردّه على المطالبين بالإسراع في تأسيس الجمعية حيث قال :

((الشعب الذى لا زال لم تتكوّن فيه الروح الاجتماعية لا يسهل أو لا يمكن تكوين الجماعات فيه ، و يندر أن ينجح فيه مشروع مستند إلى جماعة ، سواء في شؤونه الاقتصادية أو الأدبية أو غيرها ،)) (1) . أنّ روح العمل الجماعي و التّعاون و التّفاهم يبدو شرطا أساسيا لتكوين جمعية من علماء و مثقفين ذوى ميول و نزعات مختلفة ، إذ سيكون من أعضائها مصلحون سلفيون ، و طرقيون ، و فقهاء محافظون ، و رجال دين كانوا موظفين حكوميين متسترين تحت ثوب العلم و الدّين . و هؤلاء جميعا منهم من تعلّم في الجزائر بالمدارس الرسمية أو المدارس الحرة ، و منهم من تعلّم خارجها كالزيتونة و القرويين و الازهر .

ولا شكّ في أنّ إقناع كلّ هؤلاء بانضوائهم في جمعية واحدة لخدمة أهداف مشتركة متعذّر ما لم تكن هناك دوافع أقوى من خلافاتهم . وقد نجح الشيخ عبد الحميد في تحريك الدوافع الدينية و الوطنية في أغلبهم ، و أجبر المشاغبين من ذوى المصالح الفردية على مهادنة التّيار الاصلاحي و لو مؤقّتا : فقد استطاع بأسلوبه وبتجربته الصحافية أن يجعلهم في مواجهة مع الشعب و أن يضعهم أمام مسؤولياتهم تجاه الدّين و الوطن ، و من ثمّ لم يجد المصلحون من قبل خصومهم معارضة أو رفضا لمبدإ تأسيس الجمعية عند ما أزف وقت إعلانها .

و هكذا فقد بدأ العمل الاصلاحي الجماعي المكثّف : فبعد أن أسّس الشيخ عبد الحميد جريدتيه : المنتقد ، و الشهاب في 1925م ظهر في نفس السنة نداء موجه إلى علماء الجزائر المصلحين ورد فيه أنّ ((التّعارف أساس التّآلف ، و الاتّحاد شرط النّجاح ، فهلمّوا إلى تحقيق هذا الهدف .)) . (جريدة الشهاب ، 26 نوفمبر 1925م ، العدد : 3 ، ص: 5 .) .

ثمّ أخذ كتّاب الشهاب في الدّعوة إلى ذلك بكتاباتهم مثل الشيخ مولود الحافظي الأزهرى الذى بعث برسالة إلى الشهاب عنوانها ((تأسيس حزب ديني إصلاحي)) و اقترح مشروع برنامج تنظيمي لهذا الحزب . (جريدة الشهاب ، 7 جانفي 1926م ، العدد : 9 ، ص: 1 ـ 2 .) . و مثل الشيخ العربي التّبسي الذى عبر عن ضرورة إنشاء هذا الحزب في مقال بعنوان ((أزفت ساعة الجماعة و تصرم عصر الفرد)) ، و دعا العلماء إلى أن يشغلوا مركزهم في الأمة و أن يؤدّوا وظائفهم في المجتمع . (2)

أما الدعوة الحاسمة إلى تأسيس جمعية العلماء فقد نشرت في الشهاب بإمضاء "كاتب مجهول" عنوانها : ((هل من حازم يوفّق لتأسيس جمعية العلماء فينال جائزة مالية [illegible]

---

(1) الشهاب ، ج : 6 ، م: 6 ، (م . س) ، ص : 351 .

(2) العربي التبسي ، مقالات في الدعوة إلى النّهضة الاسلامية في الجزائر ، جمع و تعليق شرفي أحمد الرفاعي ، القسم : 1 ، ط . 1 ، دار البعث ، قسنطينة ، 1402هـ/1981م ، ص: 51 وما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ذكـره ؟)) . (1) وقد ذكر الأستاذ توفيق المدني في مذكراته ((حياة كفاح)) أنـه هو صاحب هذه الدعوة وصاحب أول اقتراح لتأسيس جمعية للعلماء، وأن الشيخ محمد الماصمي هو محرر الاقتراح و ناشره بالشهاب في صيغة السؤال السابق الذكر. (2)

و يلاحظ أن شهادة الأستاذ المدني تتجاهل ما أثبتناه سابقا من تطور فكرة جمعية العلماء و تتجاوز الجهود التي قام بها ابن باديس و رفاقه خلال سنوات طويلة من التمهيد و التحضير لقيامها . و اعتمادا على ما أورده الشيخ عبد الحميد بن باديس في خطابه الرسمي إثر انتخابه غيابيا رئيسا للجمعية ، و هو حجة في هذا المجال ، و استنادا إلى الحقائق و القرائن التي اجتمعت لدينا فإن عمر إسماعيل — على حد قول ابن باديس — هو: ((الساعي في تأسيس جمعية العلماء و العامل على تكوينها .)) (3) و هو الذي سيرأس كلا من الهيئة التأسيسية و الجمعية العمل الدائمة بالعاصمة . و ذلك أيضا ما أثبته المدني نفسه حين ذكر أن ممثل الجائزة وقدرها ألف فرنك فرنسي هو عمر إسماعيل . (4) مما يدل على اضطراب في رواية الأستاذ المدني ويبعث على الشك في بعض ما ورد فيها . فهل أن طول العمر و توالي السنين هو الذي أنساه الحوادث؟

و نظرا إلى أهمية أعمال اللجنة التحضيرية في إلقاء الأضواء على الحقائق و الأحداث التاريخية و على طبيعة الجمعية و الظروف التي تأسست فيها ، نورد هنا ملخصا لنشاط هذه اللجنة — حسب رواية المؤرخ أحمد توفيق المدني ، و هو شاهد تاريخي على كل حال واكب تطور الحركة الاصلاحية بالجزائر منذ سنة 1925م ، وشارك فيها بأعماله ، و عاين أحداثها عن كثب ، و كان وراء تحقيق فكرة الجمعية ، كما كان من كتاب الشهاب البارزين ، و عضوا إداريا ، و كاتبا عاما لجمعية العلماء بعد سفر الشيخ البشير الإبراهيمي إلى المشرق . (5)

روى المدني كيف استمد ربع جلسائه الثلاثة في جلسة شاي بنادي الترقي بالعاصمة و هم : الشيخ محمد الماصمي (6) ، و السيدان : عمر إسماعيل (7) ومحمد عبابسة (8) — إلى قيام هذه الهيئة

---

(1) الشهاب ، ج : 1 ، م : 7 ، (رمضان 1349هـ/فيفري 1931م) ، ص: 47—51 ، و: ج : 5 ، م : 7 ، (محرم 1350هـ/ماي 1931م) ، ص: 341 ، وانظر : آثاره ، ج : 3 ، ص: 517—518 .

(2) أحمد توفيق المدني ، حياة كفاح ، القسم : 2 ، (ش.و.ن .ت) ، الجزائر ، (د .ت) ، ص: 175 .

(3) آثاره ، ن . ج ، ن . ص . (4) توفيق المدني ، ن . م ، ص: 175 . (5) ن . م ، ص: 407

(6) وصف المدني الماصمي فقال : ((وكان شيخا عالما ، أديبا ، واسع الاطلاع ، يسير مع كل قوم حسب هواهم .)) . (ن م ، ص: 173 .) ، و أشار المدني إلى الماصمي هو أول من اقترح أن يطلق على الجمعية اسم ((جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)) . (ن م ، ص: 175 .) .

(7) قال المدني عنه : ((وكان عاميا ، ذكيا ، طموحا ، قليل المعلومات ، غزير الافكار ، دؤوب العمل ، ويقال إنه أثرى أثناء الحرب العالمية الاولى من تجارة وراء الستار . (ن م ، ن ص .)

(8) و هو شاعر شعبي من مدينة بسكرة ، ((كان مصلحا . . . يمتاز بنشاط كبير ، وسرعة غريبة ، ويتحمس فيلقي به الحماس أحيانا في متاهات بعيدة .)) . (ن م ، ن ص .) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكيف انتهوا من حد يشهم إلى أن تأسيس حزب سياسي قوى لم تتوفر بعد شروطه، لذلك فإن الحركة التي ينبغي إنشاؤها ((لا تكون طبعا سياسية ، إنما تكون بصفتها ممثلة لروح الشعب و إحساسه مهيمنة على السياسة ، موجهة لها التوجيه الصحيح .)) . (1)

و اتفق الأربعة - أى المدني و جلساؤه - على أنه حان الوقت لإخراج هذه الحركة ((من طور الفكر إلى طور التنفيذ)) . (2) مع العلم أن المدني لم يشر إلى أى إعداد فكرى قبل هذا الاتفاق . و بعد التفكير اهتدوا إلى صيغة عملية هي : ((وجوب جمع العلماء في الأرض الجزائرية ، أو على الأقل جمع من يلبي النداء منهم ، و تأسيس جمعية إسلامية عالية تأمر بالمعروف و تنهى عن المنكر ، وتقول كلمة الحق ، و تجمع الشعب حول هدف واحد ، و تكون تلك خطوة أولى ...)) . (3)

و اشترط المدني أن يجمع العلماء ((من كل الطوائف و من كل المذاهب الموجودة بالجزائر)) ! منبها الى أن هناك تيارين يحمل كل منهما فكرة مصادمة للأخرى هما : المصلحون من أتباع ابن باديس ، و الطرقيون . و لما جاء دور العمل أقنع المدني - حسب روايته - أعضاء نادى الترقي بضرورة احتضان الجمعية ، فتبنوا الفكرة جماعيا ، و عزموا على تحقيقها بكل الوسائل و الإمكانيات ، ثم كلفت الجماعة المدني بإعداد مشروع القانون الأساسي للجمعية (4) ، فعكف في مكتبه ثلاثة أيام لتحريره بما لا يتعارض مع قانون الجمعيات إذ ذاك . و نص في هذا القانون على تكوين صنفين من المجالس الإدارية : مجلس إدارى يضم العلماء و مهمته دينية علمية إرشادية ، ولجنة عمل دائمة تسهر على مصالح الجمعية . فأقرته الهيئة الرباعية المذكورة ، وصادق عليه رجال النادى . (5)

و خلال شهر أعد المدني - بمشاركة الشيخ حمزه بوكوشه ، و هو من تلاميذ ابن باديس - قائمة بأسماء مئة و عشرين ((من كبار و صغار و متوسطي العلماء)) ، و حرر المدني ((رسالة دعوة مسهبة جمعت الهدف و الأغراض)) من إقامة الجمعية ، و وصف فيها حالة الجزائر ، و نص على احترام كل المذاهب و المبادئ التي لا تعارض الإسلام . (6) و أرسلت الدعوات في انتظار الترد د .

كل هذا تم - حسب رواية الاستاذ توفيق المدني - ولا علم لابن باديس ورفاقه به إلا ما نشر في الشهاب من الدعوة إلى إنشاء الجمعية . وبعد مدة من إرسال الدعوات أصبح النادى يغص بالزائرين ، و كان ابن باديس و الابراهيمي و مبارك الميلي من جملة الوافدين . فاشترك هؤلاء بعد ذلك في إعداد قائمة الأعضاء ، و تقرر ترشيح ابن باديس لرئاسة الجمعية (7) ، و تم الاتفاق على إرسال الدعوات الرسمية لعقد اجتماع تأسيسي عام لإعلان قيام جمعية العلماء . (8)

---

(1) حياة كفاح ، ص: 174 . إذن ، بناء على هذا النص أليست جمعية العلماء سياسية في صميمها ؟ أن هذا التلاعب بالألفاظ يبدو أن القصد منه هو مغالبة القوانين الاستعمارية ، وقد أثبتنا أن هذا الأسلوب السياسي الجدلي كان يعتمده ابن باديس . وقد صار موقفا تتبناه جمعية العلماء .

(2) و (3) (4) و (5) و (6) و (7) و (8) ن . م . من ص: 174 إلى 179 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و قبيل الاجتماع تنحى المدني عن القاعة لاعتبارات سياسية ذكر أنها هي انتماؤه إلى الحزب الحر الدستوري التونسي بصفته عضوا في لجنته التنفيذية، وذلك حتى لا يقدم للحكومة حجة لاتهام الجمعية بانتمائها إلى حزب سياسي أجنبي. ولكن هل هذا الاعتبار هو الذي جعل الصحافة الاصلاحية بالجزائر تتجاهل ذكر دور المدني في تأسيس الجمعية.

و حيث أن رواية الشيخ توفيق المدني تطغى عليها نوازع الذاتية و يغلب عليها طابع المذكرات الشخصية التي تميل إلى تمجيد الفردية، فإننا - بالاستناد إلى الأدلة و القرائن السابقة - نرجح أن رواية الشيخ البشير الابراهيمي للكيفية التي تم بها تأسيس جمعية العلماء هي الصحيحة، و هي رواية تؤكد حقيقة تاريخية هي أن الشيخ عبد الحميد بن باديس ورفاقه و خاصة الابراهيمي كانوا وراء كل الخطوات التمهيدية كما أثبتنا ذلك.

ب - إعلان قيام جمعية العلماء:

عند ما أحس الشيخ عبد الحميد و رفاقه بتوفر الشروط وصلابة الأرض تحت أقدامهم انتهزوا فرصة احتفال الفرنسيين بمرور قرن على احتلالهم للجزائر، و استغلوا سخط الجماهير على الاستعمار و حماسها الوطني، فلم تنتصف سنة 1931م حتى كانت جمعية العلماء قد خرجت إلى الوجود و أصبحت حقيقة واقعة. ترى كيف تم تأسيسها ؟

في يوم الثلاثاء 17 من ذي الحجة 1349هـ الموافق للخامس من ماي 1931م (1) عقد اجتماع تأسيسي بنادي الترقي بالعاصمة (وهو الذي سيصبح المقر المركزي للجمعية)، حضره اثنان و سبعون شخصية من أهل العلم و المنتسبين إليه. وقد لبى الدعوة بالموافقة كتابيا أو بالاعتذار عن الحضور نحو الخمسين، وعين أبو يعلى الزواوي رئيسا مؤقتا، و محمد الامين العمودي كاتبا، فأقرت الجمعية العمومية مشروع القانون الأساسي (2) مبدئيا على أن يعاد النظر فيه قبل تقديمه إلى الحكومة للمصادقة عليه. و كلف الشيخ الابراهيمي بوضع لائحة داخلية يشرح فيها أعمال جمعية العلماء ((كما هي في أذهانهم، لا كما تتصورها الحكومة و أعوانها.)). (3)

و بناء على مادة في القانون الاساسي اختير أعضاء الهيئة الادارية بالاقتراح (4)،

(1) ورد خطأ في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (م س، ص: 143.) وهو أن جمعية العلماء تأسست سنة 1930م، و الصواب ما أثبتناه باتفاق الروايات، و هو ما أكده الابراهيمي نفسه في الشهاب، ج: 5، م: 7، (غ محرم 1350هـ/ماي 1931م)، ص: 341.

(2) طبع القانون الأساسي لجمعية العلماء بالمطبعة الجزائرية الاسلامية بقسنطينة ونشر بدون تاريخ. وهو قانون يتناول مبادئ الجمعية في الاصلاح وطبيعتها وأهدافها، و الوسائل الموصلة إلى تحقيقها، وصلاحيات أعضائها، وميزانيتها، واجتماعاتها، وذلك في خمسة أقسام و 23 فصلا أي مادة. (ص: 5-10). (3) مجلة مجمع اللغة العربية، (م س)، ص: 144

(4) أعضاء جمعية العلماء ثلاثة أنواع: مؤيدون، و عاملون، و مساعدون. وللعاملين فقط الحق

ثم انتخب أعضاء هذه الهيئة الإدارية (1) من بينهم ابن باديس غيابيا رئيسا للجمعية، والابراهيمي نائبا عنه ، ومحمد الامين العمودي كاتبا عاما، والشيخ الطيب العقبي مساعدا للكاتب العام والشيخ مبارك الميلي أمينا للمال، والشيخ إبراهيم بيوض مساعدا له . (2)

ويبدو أن غياب الشيخ عبد الحميد عن الاجتماع التأسيسي الذي دام أربعة أيام كان مقصودا ومتفقا عليه مسبقا مع المؤسسين للجمعية ، وذلك حتى لا يجد خصومه منفذا لإثارة الخلاف بين المصلحين والمحافظين فيفشل المشروع. يوضح الشيخ الابراهيمي ذلك فيقول :

((دعونا فقهاء الوطن كلهم، وكانت الدعوة .. صادرة باسم الأمة كلها ، ليس فيها اسمي ولا اسم ابن باديس ، لأن أولئك الفقهاء كانوا يخافوننا لما سبق لنا من الحملات الصادقة على جمودهم ، ووصفنا إياهم بأنهم بلاء على الأمة وعلى الدين ، لسكوتهم عن المنكرات الدينية ، وبأنهم مطايا الاستعمار .. ولما تراءت الوجوه ، وتعالت أصوات الحق أيقن أولئك الفقهاء أنهم مازالوا في دور التلمذة، وخضعوا خضوع المسلم للحق، فأسلموا القياد لنا !)) . (3)

إن هذا النص يثبت صراحة ويؤكد مشاركة ابن باديس ورفيقه في تأسيس الجمعية ولكن إغفال اسميهما ووقوفهما وراء الستار كان عن قصد منهما لاستدراج الخصوم إلى الاجتماع التأسيسي إذ بدونهم لا يمكن للسلطة أن توافق على قيام جمعية للعلماء المصلحين . ويلاحظ أن الابراهيمي اعتبر الفقهاء هم المعارضون للاصلاح في حين أن توفيق المدني اعتبر الطرقيين هم خصوم المصلحين ، وليس في هذا خلاف فيما نرى ، إذ أن كلا من الفقهاء والطرقيين كانوا يمثلون الجمود والنزعة التقليدية المحافظة . والمهم أن إدماج خصوم الإصلاح في الجمعية كان الهدف منه تضليل الادارة الفرنسية من جهة ، وإخراس المشاغبين من جهة أخرى . وبهذا تجاوز المصلحون أساليب السلطة في محاربتهم ، واكتسبوا تأييد المنتسبين إلى العلم من المخالفين لهم ، وحققوا للجمعية صورة إجماع علماء الامة .

والذي يثير الانتباه أن رواية الشيخ البشير الإبراهيمي (وهو أقرب المصلحين إلى ابن باديس وأقواهم حجة وبعد ، وأكثرهم وفاء لمبادئ جمعية العلماء) لا تتفق مع رواية الشيخ توفيق المدني الذي نسب الدور الأساسي في تأسيس الجمعية إلى نفسه ، وجعل قارئ مذكراته يفهم أن فكرة

---

* في انتخاب المجلس الإداري للجمعية . والعاملون هم: ((الذين يصح أن يطلق عليهم لقب عالم بالقطر الجزائري .)) . (ن م ، ص: 7) ، بدون تمييز بين المتخرجين من المدارس الرسمية والمعاهد الاسلامية . (1) يلاحظ أن الهيئة الادارية (15 عضوا) قد اختيرت بالاقتراح ، وأن المسيرين للإدارة (6 أعضاء) يجدد دون كل سنة بالانتخاب. ويبدو أن استعمال أسلوب الاقتراح في اختيار الأعضاء بدل الترشيح الانتخابي كان خوفا من تسرب الخصوم .

(2) الشهاب، ج : 5، م : 7، (م س) ، ص: 341 - 344 .

(3) مجلة مجمع اللغة العربية ، (م س) ، ص: 143 - 144 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

آن فكرة جمعية العلماء ولدت في ذهنه أثناء جلسة الشاي . وليس قصدنا هنا أن نقلل من دور الأستاذ المدني في تأسيس الجمعية أو من جهوده الإصلاحية ، فذلك حق يسجله له التاريخ ؛ غير أن تمجيد شخصيته لا ينبغي أن يكون على حساب الحقيقة ، وأن تجاهل دور إخوانه في تحقيق فكرة الجمعية يعد إجحافا وعدم إنصاف لهم . و يؤيد ثاني هذا الحكم الاستاذ أحمد الرفاعي الذي بين بالأدلة أن المدني - مع مكانته البارزة في جمعية العلماء - تجاهل دور رفاقه عند ما تحدث عن نشاطهم الجماعي ونسب إلى نفسه ما أنجزته الجماعة . (1) وهذا تجنٍّ على الوقيقة والتاريخ

ومهما يكن فقد تأسست جمعية العلماء رغم كل المراقيل ، وخضوعا لقانون الجمعيات الصادر في 1901م والذي يمنع الاشتغال بالسياسة نص قانون الجمعية (في القسم : 1 ، الفصل : 3 ، ص: 5) على أنه : ((لا يسوغ لهذه الجمعية بأي حال من الأحوال أن تخوض أو تتدخل في المسائل السياسية .)) ، ولذلك وافقت الحكومة على الجمعية وقانونها مثلما وافقت على جمعية التربية و التعليم .

وعند إعلان قيام جمعية العلماء ألقى رئيسها ابن باديس خطابا بين (2) في اجتماع عام حضرته شخصيات رسمية ؛ فعرف الشيخ بتاريخ الجمعية منذ أن كانت فكرة يدعو إليها الكتاب إلى أن أصبحت حقيقة واقعة (وهذا يقوى الشك في رواية الاستاذ المدني) ، وذكر ابن باديس أن من مقاصدها توحيد العلماء لخدمة الأمة بما ينفعها في دينها ودنياها وقد عبر عن تواضعه وإخلاصه للمبدإ ، ومن استمداده للتضحية والثبات ، وعلق على انتخابه رئيسا للجمعية ، فقال :

((. . . انتخبتموني للرئاسة وأنا غائب . . . لم تنتخبوني لشخصي ، وإنما أردتم أن تشيروا بانتخابي إلى وصفين عرفتموهما أخوكم الضعيف هذا . الأول : أنني قصرت وقتي على التعليم . الثاني : أن هذا العبد له فكرة معروفة ، وهو لن يحيد عنها ، ولكنه يبلغها بالتي هي أحسن . فمن قبلها فهو أخ في الله ، ومن ردها فهو أخ في الله . . . فأردتم أن ترمزوا بانتخابي إلى هذا الأصل وهو أن الاختلاف في الشيء الخاص لا يمس روح الأخوة في الأمر العام . (3)

---

(1) انظر رأي الرفاعي وتعليقه في : ((مقالات في الدعوة إلى النهضة الاسلامية في الجزائر)) ، القسم الاول من آثار الشيخ العربي التبسي ، (م . س) ، هوامش ص: 54 إلى 56 .

ولإلقاء مزيد من الأضواء على تطور فكرة جمعية العلماء ، وتأسيسها ، وأسباب انتخاب الشيخ عبد الحميد بن باديس غيابيا رئيسا لها انظر: بوالصفصاف عبد الكريم ، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية ، 1931 - 1945م ، ط . 1 ، دار البعث قسنطينة ، 1401هـ/1981م ، ص: 73 ، 91 وما بعدهما . وللحقيقة والامانة العلمية نسجل أن هذا البحث - وإن تأخر ظهوره - قد أنجزناه قبل ظهور بحثي بوالصفصاف و تعليق الرفاعي بخمس سنوات ، وعند مراجعته أشرنا إليهما لإثراء الموضوع .

(2) آثاره ، ج : 3 ، ص: 521 ، وذكر الشيخ توفيق المدني أنه هو الذي هيأ خطاب الافتتاح بطلب ملح من ابن باديس ، ويبدو أن الشيخ عبد الحميد كان يتوقع معارضة الخصوم المشاغبين ومهاجمتهم له ، وتحسبا لهذه الأحداث طلب من المدني وضع خطاب الافتتاح . ويمكن أن يكون باديس يقصد بذلك الاعتراف بجهود الاستاذ المدني في تأسيس الجمعية . (3) آثاره ، ج : 3 ، ص: 520 - 521 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إذن فقد قرر ابن باديس مبدأ عاما في التعامل بين أفراد هذه الجماعة الإسلامية و هو الأخوة و التعاون في الصالح العام ، و تناسي الخلافات المذهبية و الآراء الخاصة ، و هذا أمر كان صعبا عزيز المنال إذ ذاك .

ورغم تقدير ابن باديس للمسؤولية فإنه لم يكن يرغب في الرئاسة ، بل كان صادقا في عزوفه عنها وهذا ما أكده توفيق المدني ، و لكن هذا الأخير أشار إلى أن الشيخ عبد الحميد اعتذر عن قبول الرئاسة لاعتبارات خاصة أهمها في نظر المدني وظيفة والده الذي كان عمدة حكوميا ، غير أن الجماعة حتمت عليه فامتثل . (1)

و مع ذلك فقد كان الشيخ عبد الحميد مستعدا للقيام بواجب المسؤولية ، و قوله التالي يؤكد ذلك : ((. . . و والله لولا خوفي من عظيم المسؤولية عند الله ما قبلت من إخواني ذلك رغم شدة احترامي لإرادتهم و تقديري لإشارتهم ، فالله نسأل أن يمدنا جميعا على القيام بقوة و أمانة و إخلاص ـ بهذا المبدأ الثقيل .)) . (2)

و ليست هذه الأخلاق العالية في قيادة الجماعة نحو أهدافها و في التواضع و التضحية مع الفعالية إلا جزءا من شخصية هذا الرجل الذي أوقف حياته لخدمة الجزائر و الإسلام .

و خلاصة القول فإن جمعية العلماء كانت نتيجة لجهود ابن باديس التربوية و جهود إخوانه و اعتمادا على الحقائق السابقة التي استخلصناها من خلال النصوص يمكننا أن نقرر حقيقة هي أن الشيخ عبد الحميد هو مصدر الفكرة ، و أن رفاقه المؤيدين له قاموا بدور لا ينكر في الدعوة إلى تحقيق الفكرة : لقد كانت أعمالهم جميعا تمهيدا و سعيا إلى إيجاد المناخ العقلي و النفسي و الاجتماعي لظهور جمعية العلماء .

و على أي حال فإن الحركة الإصلاحية بعد قيام جمعية العلماء بلغت مرحلة جديدة من التنظيم و الانتشار ، و أن ابن باديس و رفاقه قد انتقلوا من مرحلة الجهود الفردية إلى مرحلة العمل الجماعي فما هي أصول جمعية العلماء ، و ما مبادئها و برنامجها و أهدافها كما تصورها ابن باديس؟

ج ـ مبادئ جمعية العلماء و نشاطها :

أثبتنا في الفصول السابقة أن لزعماء الإصلاح الإسلامي تأثيرا في اتجاه ابن باديس و منهجه ، ولا شك في أن هذا الأخير استوحى أيام دراسته الزيتونية و أثناء رحلته المشرقية فكرة إنشاء جمعية العلماء من نشاط الجمعيات الإصلاحية ، و خاصة ((جمعية العروة

(1) توفيق المدني ، حياة كفاح ، القسم الثاني ، ص: 179 .
(2) الشهاب ، ج : 8 ، م : 8 ، (غ . ربيع الثاني 1351هـ/أوت 1932م) ، ص : 401 .
و انظر : آثاره ، ج : 3 ، ص: 23 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الوثقى)) (1) ، و ((الجمعية الخلدونية)) (2) . غير أن استفادة الشيخ عبد الحميد من تجارب السابقين لا تعني بالضرورة ترديد الصيغ المنهجية الجاهزة التي اعتمدها هؤلاء :

فمصدرا الإلهام الدائم عند ابن باديس إنما هما القرآن و المجتمع ، فالقرآن مصدر للنظرية و التفكير ، و المجتمع ميدان للتطبيق في الواقع. و من هنا يمكن القول إن أصول جمعية العلماء دينية أولا ، و اجتماعية ثانيا . وقد أكد الشيخ عبد الحميد ذلك بنفسه في درس ألقاه بالجامع الاخضر عنوانه : ((دعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و أصولها)) (3) .ولأخذ فكرة عن أصول هذه الدعوة و مبادئها التي حددها الشيخ في عشرين بندا أوردناها مختصرة فيما يلي :

1 ـ الاسلام دين الهداية الذي لا تسعد الإنسانية إلا به ،فهو يدعو إلى الاخوة بين البشر و إلى الإحسان العام ، و يسوي بين جميع الأجناس في الكرامة و الحقوق ، و يفرض العدل فرضا ، و يحرم الظلم بجميع وجوهه ، كما أنه يمجد العقل و يدعو إلى بناء الحياة على التفكير ، و ينشر الدعوة بالاقناع و الحجة ، و يقرر حرية العقيدة ، و الملكية ، و التعاون ، و العدل بين العمال و أرباب العمل ، و يشرك الفقراء مع الأغنياء في الأموال ، و يرحم الضعيف و العاجز ، و يعلم الجاهل ، و يحرم الاستعباد و الاستبداد ، و يجعل الحكم شورى بين الناس . (4)

2 ـ القرآن كتاب الاسلام ، و السنة الصحيحة بيان له ، و سلوك السلف الصالح مثال لتطبيقه ،

---

(1)) أسس هذه الجمعية الشيخ جمال الدين الأفغاني في كلكوته سنة 1299هـ/1882م أثناء اقامته بالهند ، وهي جمعية سرية أنشئت لها فروع في كثير من الاقطار الاسلامية واختير أعضاؤها من بين المثقفين المتحمسين للإسلام ، وكانت غايتها هي العمل لتحقيق الأخوة و الوحدة الاسلاميتين .
راجع: أحمد أمين ، زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، ص: 81 وما بعدها .

(2) نسبة إلى المدرسة الخلدونية بتونس، وقد أسسها جماعة من خريجي الصادقية و الزيتونة ، رئيسها الاول محمد القروي ، و من أعضاء مجلسها البشير صفر أستاذ الشيخ عبد الحميد بن باديس و قد ذكرنا ما لهذا الاستاذ من تأثير في آراء بن باديس الوطنية و السياسية .انظر : الفاضل بن عاشور ، الحركة الادبية و الفكرية في تونس ، ص: 70 .

(3) يعتبر هذا الدرس عقيدة مذهبية و ميثاقا لجمعية العلماء .وقد ترجمت بنوده إلى الفرنسية و نشر النصان : العربي و الفرنسي مع القانون الاساسي للجمعية ، (النص الاصلي العربي من ص: 11 إلى 17، و النص الفرنسي من ص: 9 إلى 14 .) .كما نشر هذا الدرس في : البصائر ،السنة 2، العدد : 71، (9 ربيع الثاني 1356هـ 18 جوان 1937م) ،ص: 1 ـ 2 . وفي : الشهاب ، ج : 4 ، م : 13 ، (غ . ربيع الثاني 1356هـ/ 11 جوان 1937م) ، ص : 176 ـ 179 . وانظر أيضا : آثاره ، ج : 3 ، ص : 131 ـ 134 .

(4) القانون الاساسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين و مبادئها الاصلاحية ، المط . الجزائرية الاسلامية ، قسنطينة ، (د .ت) ، ص : 11 و ما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و محمد (ص) نموذج كامل في الخلق و التبليغ و الجهاد .

3 ـ التوحيد أساس الدين ، وأساس العمل ، و الشرك عي وضلال .

4 ـ الشريعة تقرّ كلّ ما يعود بالفائدة على المصلحة العامة في شؤون الحياة و العمران .

5 ـ البدعة كلّما استحدث في العبادة و نسب إلى النّبي (ص) ، وكلّ بدعة ضلالة : فالاوضاع الطرقية بدعة تؤدّي إلى الاستغلال و الإذلال .

6 ـ قال ابن باديس: ((ندعو إلى ما دعا إليه الإسلام ، وما بيّنتاه منه من الأحكام بالكتاب و السنّة و هدى السلف الصالح من الأئمة ، مع الرحمة و الاحسان دون عداوة أو عدوان .)) . (1)

7 ـ الجاهلون و المغرورون هم أحقّ النّاس بالرحمة ، و المعاندون المستغلّون هم أحق بالشدّة و القسوة .

8 ـ في سبيل المصلحة العامة يجب تناسي كلّ خلاف يفرّق الكلمة ويصدع الوحدة .

هذه باختصار المبادئ و الأصول التي تعبّر عن عقيدة رجال جمعية العلماء وعن فلسفتهم مذهبهم في الإصلاح الدّيني و الاجتماعي و السياسي ، فهي أصول دينية تتضمّن عقيدة التوحيد و التّنزيه ، و منهجا سلفيا في فهم القرآن و السنّة ، وفلسفة اجتماعية ترمي إلى تغيير الأوضاع القائمة . وهذا يؤكد لنا أنّ جمعية العلماء لم تكن مجرّد هيأة دينية تقليدية لتمثيل الاسلام في الجزائر تمثيلا رمزيا ، أو للقيام بإصلاح سطحي ترميمي يبقي ما كان على ما كان ، بل إنّ رجالها شنّوا حربا لا هوادة فيها ضدّ الجمود ، و التّقليد ، و الجهل ، و أشكال الاغتراب الثقافي و ضروب الاستعباد : لقد ثاروا ضدّ الاستعمار و الطرقية وضدّ كلّ الانتفاعيين المتعيّشين باسم الاسلام ، كانت أعمالهم في الجملة ترمي إلى توعية الشعب و دفعه إلى الثورة على الأوضاع الفاسدة وإلى رفض النظام الاستعماري ، خصوصا وأنّ الصفوة منهم كانوا من الوطنيين المتحمسين لخدمة الجزائر العربية و الاسلام .

و إذا كان ابن باديس قد دعا إلى اعتماد مبادئ الاسلام و تطبيقها في الحياة العملية فإنّما هو في الحقيقة كان يدعو إلى الأخذ بقيم قرآنية أصيلة أبعد ما تكون عن المفاهيم و النزعات السلبية و الأفكار الدخيلة التي تنسب إلى الاسلام من قبل خصومه .

فالأخوة ، و العدل و المساواة ، وعدم الظلم ، و رفض الاستعباد و الاستبداد ، و تمجيد العقل ، و تمجيد العمل ، وحرية التفكير و التعبير ، و إقرار التعاون ، و تنظيم أنواع الحقوق و الواجبات الاجتماعية و الفردية ، وغيرها هي كلّها قيم قرآنية و دعوة إلى اتّباع نظام اجتماعي أخلاقي يقوم على مبدإ الشّورى و يحترم الانسان من حيث هو إنسان ، و دعوة إلى الثورة على الرجعية الدينية و الاستعمار ، و بذلك يمكن تحقيق مطامح الإنسانية المضطهدة ، و هذه الأصول

(1) القانون الاساسي لجمعية العلماء ، ص : 16 . وانظر : آثاره ، ج : 3 ، ص : 131 ـ 134 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كلّهاقــد تضمّنتهاعبارات البند الاول من أصول جمعية العلماء.

ويمكن أن نتصور مدى خطورة الإعلان عن هذه الأصول والمبادئ في مجتمع مستعمر كان يرزح تحت حكم استبدادي، غير أنّ ابن باديس بأسلوبه الجدلي استطاع أن يغالب السلطة ويتجاوز قوانينها، وأن يفحم خصومه ويقود الجمعية إلى أهدافها بحكمة وذكاء.

وقد أكد الشيخ البشير الابراهيمي حقيقة هامة هي أنّ الحركة الاصلاحية كانت في أساسها ثورة على نوعين من الاستعمار تعاونا على استغلال الشعب، وهما على حدّ قوله : ((استعمار مادّي وهو الاستعمار الفرنسي يعتمد على الحديد والنّار، واستعمار روحاني يمثّله مشايخ الطرق المؤثّرون في الشّعب المتغلغلون في جميع أوساطه، المتّجرون باسم الدّين، المتعاونون مع الاستعمار عن رضا وطواعية... والاستعماران متعاضدان يؤيد أحدهما الآخر بكلّ قوّته، ومظاهرهما معا تجهيل الأمة لئلّا تفيق بالعلم فتسعى في الانفلات، وتفقيرها لئلّا تستعين بالمال على الثورة.)). (1) هكذا يستعمل الابراهيمي صراحة لفظ ((الثورة))، ويؤكّد أنّ غاية العمل الاصلاحي تربوية سياسية معا تهدف الى تثوير الشعب ضدّ الطرقية والاستعمار. ومع ذلك فإنّ خطة الاصلاح كانت تتطلّب ممارسة نوع من الجدل السياسي مع السلطة وأعوانها، ولذلك نصّ قانون كلّ من جمعية التربية والتعليم وجمعية العلماء على عدم الاشتغال بالسياسة.

ومن هنا نستنتج أنّ المصلحين السلفيين في الجزائر لم يكونوا منغلقين على النّصوص المذهبية، ولم يقفوا عند التّغنّي بأمجاد الماضي، بل إنّ ميولهم الاجتماعية جعلتهم يتّجهون إلى الواقع لتغييره، وبذلك تميز عملهم بالنزوع نحو المستقبل، واتّسمت حركتهم بطابع ثوري واضح.

والواقع أنّ لجمعية العلماء ارتباطا وثيقا بالجماهير، فهي في نظر ابن باديس : ((جمعية الأمة وتمثّلها أصدق تمثيل.))، وهي : ((من الأمة وإلى الأمة، وكلّ ما لها أو عليها فهو للأمة وعليها.)). (2) مما يؤكّد أنّ الحركة الاصلاحية الجزائرية كانت تعبيرا صادقا عن طموح الأمة ونزوع الشعب إلى الحرية والانعتاق من القيود. وهذا ما يفسر لنا أهمية العمل التربوي الذي قام به ابن باديس ورفاقه في المحافظة على مقومات المجتمع الجزائري.

وبناء على ما تقدّم، ومراعاة لجدلية الصراع مع الاستعمار وأعوانه، فإنّ وظيفة جمعية العلماء كما حددها الشيخ عبد الحميد هي : ((وظيفة المعلّم المرشد النّاصح.)) (3) وإنّ القصد من إنشائها هو : ((محاربة الآفات الاجتماعية كالخمر والميسر والبطالة والجهل، وكلّ ما يحرّمه صريح الشّرع وينكره العقل وتحجره القوانين الجارى بها العمل.)) (4).

(1) الابراهيمي، مجلة مجمع اللّغة العربية، ج 21، (م.س)، ص: 145.
(2) آثاره، ج : 3، ص : 522 ــ 524.
(3) ن، م.
(4) القانون الأساسي لجمعية العلماء، الفصل : 5، ص : 145.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و بعبارة أخرى فإنّ أهداف جمعية العلماء على حدّ تعبير ابن باديس هي : ((نشر التقدّم و الأخوة على أساس الاسلام و القومية ، و ترقية المسلمين الجزائريين أفراد او جماعة .)) . (1)

و لفهم هذه الأهداف يمكننا أن نتساءل : أى تقدم يا ترى يقصده الشيخ عبد الحميد، و أية ترقية إذا لم تتدرّج بالشعب لكي يتجاوز سلبياته ومعوّقاته عن النهوض؟ و كيف يمكن تجاوز المرحلة الاستعمارية بدون ثورة مسلحة ؟ هذه هي المقولة الجدلية التي نستخلصها من الأهداف التي حدّدها ابن باديس لجمعية العلماء التي ظهرت في أحلك الظروف .

أما الوسائل الموصلة إلى تحقيق هذه الأهداف فإنّ جمعية العلماء أباحت لنفسها كما ورد في قانونها الاستمانة ((بكلّ ما تراه صالحا نافعا لها غير مخالف للقوانين .)) (2) ، و من ذلك تأسيس فروع منها في كلّ أنحاء القطر ، و فتح مدارس و مساجد و نوادى للتّعليم و الارشاد ، و القيام بجولات في الحواضر و البوادى لنشر الدعوة الاصلاحية .

و باختصار فإنّ برنامج جمعية العلماء كان يتضمّن نوعين من النشاطات : أعمالا ومشاريع للانجاز ، و مطالب لدى الحكومة . و يمكن تحديد هذه النّشاطات في المحاور الآتية :

<u>أولا :</u> نشر الدعوة الاصلاحية السلفية ، ومحاربة البدع والطرقية بجميع الوسائل الممكنة ، كالصحافة ، و الدّروس ، و المحاضرات ، و الخطب في المساجد و النوادى و الساحات العامة بما في ذلك الملاعب الرياضية و الاسواق و المحلّات الخاصة .

<u>ثانيا :</u> التّعجيل بنشر حركة التربية و التّعليم في كلّ جهات الوطن ، وبين مختلف الفئات الاجتماعية ، مع ما تستلزمه العملية التربوية من توفير المعلّمين ، و تجنيد الطلاب المتخرّجين ، و إعداد المؤسسات التّعليمية و تجهيزها ، ومن تطوير لمناهج التعليم و أساليبه و وسائله .

<u>ثالثا :</u> التّصدّى لمحاربة السياسة التربوية و الثقافية للإستعمار ، و الدفاع عن مصالح الامة و المطالبة بحرية التّعليم و الصحافة ، و حرية العقيدة ، و بفصل الدّين عن الدّولة الفرنسية ، و بعدم تدخّل الحكومة في شؤون المسلمين و في المساجد و الاوقاف التي كانت تساوى في تقدير الابراهيمي ميزانية دولة متوسطة . (3)

ولما كان للتّعليم الاهمية التي أوضحناها سابقا فقد منحته جمعية العلماء الأولوية و بدأت به أعمالها . (4) وعلى الرغم من أنّ السنة الأولى لجمعية العلماء كانت كما يقول الابراهيمي سنة تنظيم واستعداد و سخط من الاستعمار - في ظروف الاحتفال المئوى - فإنّ العلماء قد فاجأوا الحكومة بنشاط إسلامي جديد لم تألفه قبل من أمثالهم .

---

(1) الشهاب ، ج : 8 ، م : 7 ، (غ. ربيع الثاني 1350هـ/أوت 1931م) ، ص : 493 - 495 .
(2) القانون الاساسي لجمعية العلماء ، الفصل : 5 ، ص : 145 .
(3) الابراهيمي ، مجلّة مجمع اللغة العربية ، ص : 145 .
(4) الشهاب ، ج : 8 ، م : 7 ، (م.س) ، ص : 495 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لقد تفرق أعضاء الجمعية الكبار في أنحاء القطر لنشر الدعوة وإقامة المؤسسات التربوية ، ولم تمض سنتان حتى أدهشت نتائج أعمالهم الإدارة الفرنسية ، فجندت هذه الأخيرة أعوانها ، وبدأت حملة رسمية لمقاومة العلماء . ومهما يكن موقف الخصوم من جمعية العلماء فقد نجح ابن باديس ورفاقه في حشد جهود العلماء المصلحين وتجنيد الشعب للدفاع عن شخصية الجزائر العربية الاسلامية .

وإذا قارنا بين برنامج كل من جمعية التربية والتعليم وجمعية العلماء نجد أنهما لا يختلفان عن بعضهما ، سواء من حيث المبادئ والأهداف ، أو من حيث أسلوب العمل ووسائله . ترى لماذا سعى ابن باديس ورفاقه إلى تأسيس جمعيتين متماثلتين في الوسائل والغايات وإعلانهما في سنة واحدة وخلال شهرين فقط ؟ ألم يكن الاكتفاء بإحداهما ممكنا لتوفير الجهد والوقت والمال ؟ لا شك في أن الشيخ عبد الحميد كان أكثر حرصا على استغلال هذه العناصر الثلاثة وأنه لم يكن يغيب عن باله أن ترديد العمل في صيغ متماثلة هو إهدار لهذه العناصر المذكورة ، كما أن عمل الجمعيتين لم يكن من قبيل الدعاية الفوضوية للحركة الاصلاحية . فما الفرق بينهما إذن ؟ الواقع أن اسم كل من الجمعيتين يدل على طبيعة ووظيفة كل منهما : فجمعية التربية والتعليم محلية قسنطينية نشاطها محدود التأثير والانتشار ، أما جمعية العلماء فتضم طوائف المتعلمين والمؤيدين للاصلاح في الجزائر ، ومن ثم فهي جمعية وطنية وظيفتها الأولى توحيد العلماء في رابطة قوية غرضها القيام بالعمل التربوي والاصلاح الديني والاجتماعي ، وبالتالي الوقوف صفا واحدا للدفاع عن الدين واللغة والوطن . ثم إن امكانيات جمعية العلماء كانت أوسع من إمكانيات جمعية التربية والتعليم ، وأن الاولى كانت أقدر على مواجهة المشاكل الاكثر تعقيدا والتي تتطلب مواجهة السلطة الاستعمارية . ومع ذلك فإن جمعية التربية والتعليم قامت بدور فعال ، وتعتبر في نظرنا نواة تجربة للعمل الجماعي . وعلى هذا فمن الخطإ الاعتقاد في أن قيام إحدى الجمعيتين لا يبرر وجود الأخرى ، بل إن عمل الجمعيتين متكامل أحدهما على المستوى المحلي والآخر على المستوى الوطني ، وما عجزت عن تحقيقه جمعية التربية والتعليم بوسائلها المتواضعة يمكن لجمعية العلماء أن تحققه . وما دامت المقاصد واحدة فإن صيغ العمل ، وإن بدت متماثلة ، تفيد أسلوبا وطريقة لتحقيق الاهداف المشتركة بوسائل متعددة .

ولما كان الاحتفال المئوي تهديدا حقيقيا لجعل المغلوب يذوب في شخصية الغالب ، أي تعبيرا عن عزم الاستعمار على فرنسة الجزائر وتغريبها فإن المصلحين كانوا أكثر شعورا بالخطر وأسرع إلى القيام برد الفعل تجاه سياسة التجنيس والادماج . ومن هنا فإن تكثيف النشاط وتكامل العمل الاصلاحي سيعجل بتطبيق الخطة التربوية ، وإن حشد الجهود واستغلال

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإمكانيات المتوفرة سيفسد على الاستعمار خطته ، و يكون أسرع في تحقيق الأهداف .

ولعلّ هذا الطابع الاستعجالي لتطبيق الخطّة الاصلاحية هو الذي جعل بعض الدارسين للحركة الاصلاحية يوجهون إليها النقد في أنّها خطّة متسرّعة ، وأنّ أصحابها لم يستطيعوا أن يضعوا النتائج في أعقاب المقدمات (1) ، أي أنّهم لم يتعمقوا الظواهر الاجتماعية التي كانت قائمة ، وأنّ خطّتهم الاصلاحية لم تشخّص الأمراض وأسبابها تشخيصا سوسيولوجيا .

غير أنّ تقييم الحركة الاصلاحية الجزائرية و إصدار أحكام عامة عنها بمقاييس ظروفنا نحن يعدّ في نظري تعاليا عن الواقع التاريخي وتجاهلا لظروفه وملابساته وبالتّالي تهميشا للحقيقة الاجتماعية ثم إنّ القيام بالاصلاح الديني و محاربة الآفات الاجتماعية و الدفاع عن الشخصية الوطنية شيء ، و دراسة المجتمع سوسيولوجيا شيء آخر ، ونحن نرى أنّ ابن باديس لم يكن عالما اجتماعيا أو متفلسفا بالمعنى الاصطلاحي حتّى تطبق عليه قواعد المنهج في علم الاجتماع أو نطالبه بوضع النتائج في أعقاب المقدّمات ، فهذا النّشاط النظري لم يكن يلائم طبيعة المشاكل القائمة في ظلّ النظام الاستعماري ، ولم يكن الشيخ عبد الحميد يدّعي لنفسه شيئا من ذلك ، بل كان مفكّرا دينيا و مصلحا اجتماعيا يتأمل واقع الاستعمار وأسبابه ونتائجه و يطبق آراءه في الاصلاح بأسلوب يلائم لتطور مستوى الوعي الاجتماعي ، و لو خاطب الشيخ النّاس في زمانه بلغة علم الاجتماع أو بمنطق الفلسفة المتعالية لما وجد من الشّعب من يفهمه .

لقد كانت المشاكل و الآفات الاجتماعية واضحة للعيان ، وكان مجرد التّصدّي للواقع و إعمال الفكر السليم لتعريته يكفي لتشخيص الدّاء و الدواء ؛ فالدّاء في نظر المصلحين يتمثّل في شيئين هما : الاستعمار المادّي الذي استولى على كلّ شيء ، و الطرقية التي شوهت العقيدة و حرّفتها عن أصولها ، و الدّواء هو عودة المسلمين إلى الاسلام الصافي و توظيف مبادئه حسب مقتضيات العصر ، وذلك يقتضي إحياء مفاهيم العلم ، و الأخلاق ، و الجهاد ، و الحرية بالمعنى الاسلامي ، و هنا تبدو أهمية الحركة الاصلاحية في الجزائر .

ثانيا : مضمون و أهداف التّعليم بمدارس جمعية العلماء :

بناء على جهود الشيخ عبد الحميد في وضع أسس العمل التربوي طوال سنوات 1913–1930م أصبح للتّعليم الاصلاحي برنامجا تتبنّاه جمعيتان متّحدتان في الهدف و متكاملتان في الجهود و الوسائل هما جمعية التربية و التّعليم و جمعية العلماء ، ولا شكّ في أنّ قيامهما كان يعدّ حدثا بارزا

(1) انظر : مقدّمة مالك بن نبي لآثار ابن باديس التي جمعها د . عمار الطالبي ، ج : 1 ، ص : 11 ، ولابن نبي أيضا : وجهة العالم الاسلامي ، تر : عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، بيروت ، ط . 2 ، 1970م ، ص : 47 وما بعدها ، وانظر : (ندوة عن مناهج الحركات الاصلاحية) ، في جريدة "الشعب" ، الجزائر ، العدد : 3538 ، (الجمعة 13 ربيع الثاني 1395هـ / 25 أفريل 1975م) ، ص : 12 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

له دلالته في تاريخ الحركة الإصلاحية وتطورها ، خصوصا إذا علمنا أن سنة 1930م كانت سنة احتفال الفرنسيين بذكرى مرور قرن على احتلالهم للجزائر ، وأن مظاهر استفزاز السلطة للمشاعر الدينية والوطنية بلغت ذروتها . (1) مما يؤكد أن عمل الجمعيتين لم يكن هدفه التعليم فقط ، بل إنه كان صريح الدلالة على أنه رد فعل ضد السياسة الاستعمارية في الجزائر ، وهذا يبين أيضا أن للعمل التربوي عند المصلحين الجزائريين مضمونا سياسيا وأهدافا وطنية اجتماعية بالإضافة إلى الأهداف الثقافية . ولكن ماهي الخطة والوسائل لتحقيق أهداف الاصلاح ؟

نعم لقد التأم المصلحون في جمعية توحد جهودهم ولكن وجهات النظر متفاوتة في تصور خطة الاصلاح : فهل الأولوية للاصلاح العلمي ، أو الديني ، أو التربوي ؟ ودون أن نخوض في التفصيلات نقتصر على وجهة نظر ابن باديس والابراهيمي .

يوضح الشيخ عبد الحميد أساس منهجه في الاصلاح ووجهة نظره في أسبقية التعليم على غيره في مقال بعنوانه : ((صلاح التعليم أساس الاصلاح)) ، وخلاصة رأيه أن المسلمين لن يصلحوا حتى يصلح علماؤهم ، ولن يصلح هؤلاء إلا إذا صلح تعليمهم ، ولن يصلح تعليمهم إلا إذا قام على أصول الاسلام . (2) ومعنى هذا أنه لا يمكن تحقيق الاصلاح العلمي إلا بعد إصلاح طرق التربية ومناهج التعليم ، ولا يمكن تحقيق هذا الاصلاح التربوي إلا بالإصلاح الديني والتهذيب الخلقي : إذ لا تربية بدون علم ، ولا علم بدون أخلاق ، ولا أخلاق بدون عقائد صحيحة ، وبالتالي فانه لا يمكن للتربية والتعليم ، ولا للدين والعلم والأخلاق أن ينهض أحدها إلا بنهوض الآخر ، ولن يقوم بذلك سوى العلماء ، ولا يستطيع العلماء القيام بهذا الواجب إلا إذا جمعوا بين العلم والسياسة والمجتمع . (3) وهنا يبدو لنا بعد نظر ابن باديس وصفاء ذهنه ، وتبدو قدرته على التمييز بين الحوادث وعللها ، والمشاكل وحلولها ، وبتعبير المناطقة بين المقدمات والنتائج .

---

(1) تشير المصادر إلى أن الحكومة الفرنسية اعتمدت للاحتفال المئوي ميزانية ضخمة ، ووضعت له برنامجا لكي يتواصل مدة ستة أشهر ، ولكن الشيخ البشير الابراهيمي ذكر أن نشاطه هو وابن باديس أفسد على الحكومة الاحتفال فلم يدم سوى شهرين . أما عن أهداف هذا الاحتفال فقد ساق الابراهيمي قولا لأحد الساسة الفرنسيين بهذه المناسبة هو : ((ألا فلتعلموا أن مغزى هذه المهرجانات هو تشييع جنازة الاسلام بهذه الديار .)) . راجع : الابراهيمي ، ((أنا)) ، مجلة مجمع اللغة العربية ، (م . س) ، ص: 143 — 147 .

(2) آثاره ، ج :3 ، ص: 217 . والمقصود بالتعليم هنا التعليم الاسلامي . قال ابن باديس : ((ونعني بالتعليم ، التعليم الذي يكون به المعلم عالما من علماء الاسلام .)) من م .

(3) الشهاب ، ج : 9 ، م : 6 ، (غ . جمادى الاولى 1349هـ / أكتوبر 1930م) ، ص: 526 — 535 . وانظر : آثاره ، ج : 1 ، ص : 265 وما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبالتأمل في هذا النسق العقلي و التربوي يتأكد لنا أن أن مفهوم الاصلاح عند الشيخ عبد الحميد يعني التغيير الجذري ولا يقف عند حدود التلفيق و الترميم، فكل عناصر العملية التربوية و جوانب منظومة التعليم ينبغي إعادة النظر فيها ، و تجديدها ، حتى العلماء أنفسهم ينبغي تكوينهم على أسس جديدة .

و نستنتج من هذا أن التربية و التعليم هما أساس الاصلاح ، غير أن التعليم لن يكون فعالا في نظر الشيخ عبد الحميد إلا إذا استيقظ العلماء من سباتهم ، و تركوا جمودهم ، و اتجهوا إلى خدمة المجتمع ، و اتحدوا وفق أساس منهجي سليم لقيادة الأمة و السير بها إلى تحقيق غاياتها البعيدة ، و من هذا يتضح لنا أن النزعة السلفية عند ابن باديس و رفاقه ليست نزعة تقهقر أو انطواء على الذات ، بل هي طريقة قياسية في فهم الدين و استنتاج أصوله ومبادئه مثلما فعل الاسلاف ، ثم تطبيقها في الحياة حسب مقتضيات العصر وظروف المجتمع،

و نظرا إلى أسبقية العمل التربوي في برنامج الاصلاح فإن الشيخ البشير الابراهيمي — وهو الشخصية الثانية في جمعية العلماء بعد ابن باديس — يقدم لنا وجهة نظر تبدو تأييدا وتحليلا لآراء ابن باديس و منهجه في الاصلاح ؛ فقد ذكر أن اتجاه الجمعية إلى الاصلاح الديني أقوى و أن الاصلاح العلمي كان أولى ، لولا أنه حدث من الحوادث ما جعل الجمعية تعدل خطتها و ترى أن الاصلاح الديني إنما يستمد قوته من قوة العلم ، خصوصا وأن الجمود بلغ ببعض من ينتسبون إلى العلم و الدين حدا من الجهل عبر عنه الشيخ البشير بقوله : ((وقد سمعنا بآذاننا من يقول ، وقرأنا لمن يقول : إن الرجوع إلى الكتاب و السنة ضلال مبين . . .)) . (1) و لذلك قرر أن ((تقديم الجمعية للاصلاح الديني ضرورة اقتضاها الفساد في العقائد حتى أصبح من آثاره التزهيد في العلم .)) . (2)

و يفهم من سياق النصوص أن ((العلم)) بالمفهوم الاسلامي ليس بالضرورة مقابلا للدين كما كان الامر عند فلاسفة القرون الوسطى ، بل هو في نظر المصلحين يشمل العلوم النقلية و العقلية أي علوم الدين و الحياة معا و يتضمن معنى الثقافة أو المعرفة والخبرة ، فمن الخطأ إذن اعتبار المصلحين مناصرين للدين ضد العلم و العقل ؛ فنظرتهم إلى العلم هنا تربوية هي أن فساد العقيدة نتج عنه جمود العقل و فساد التفكير ، وبالتالي جمود العلماء و تخليهم عن وظيفتهم الاجتماعية .فهم بهذا ينتصرون للعلم و الدين و لكنهم يواجهون مشكلة النهوض بهما معا .

و بهذا يمكننا أن نفهم لماذا اهتم المصلحون الجزائريون بالتربية الدينية قبل التعليم .لقد وضح الابراهيمي سبب اعطاء الأولوية للاصلاح الديني و رد على من اتهم المصلحين بالغلو في

(1) و (2) محمد البشير الابراهيمي ، مجلة الشهاب ، (عدد خاص بجمعية العلماء) ، (غ. جمادى الاولى 1353 هـ / 12 أوت 1934 م) ، ص: 387 وما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نقد الطرقيين و إبطال بدعهم ومنكراتهم فقال :

((. . وفات هؤلاء أن من اللوازم القريبة لتلك المنكرات التي تشتد الجمعية في محاربتها التزهيد في العلم ، وإفساد الفطر ، وفشل العزائم ، وقتل الفضائل النفسية ، وإزالة الثقة بالنفس من النفس و تضعيف المدارك ، وتخدير المشاعر ، وهي رذائل لا تجتمع واحدة منها مع ملكة علمية صحيحة فكيف بها إذا اجتمعت ؟ .)) . (1)

هذه هي دواعي أسبقية الاصلاح الديني ، غير أن الشيخ البشير يقرر أن ذلك ليس معناه إهمال الاصلاح العلمي ؛ فدروس رجال جمعية العلماء ومحاضراتهم هي أمثلة من الاصلاح العلمي على نهج جديد وطريقة تختلف في أسلوبها و لغتها و مواضيعها و محتواها ، فلا يمكن القيام بالاصلاح العلمي إلا إذا تهيأت الأسباب لدراسات منظمة في مدارس منظمة ، وأعدت النفوس - كما يقول - لانطباع الملكات فيها . (2) و سجل الابراهيمي أن الاصلاح العلمي لا يتم إلا باصلاح طرق التدريس و اختيار الكتب و تدريب الذهن على ((تطبيق النظريات على العمليات)) (3) و هذا كله يؤكد ارتباط و تكامل جوانب الاصلاح العلمي ، و الديني ، و التربوي .

و في إطار الاصلاح و التجديد شن الابراهيمي حملة نقدية على فقهاء عصره وعلى العلماء الذين انعزلوا عن المجتمع و لم يربطوا بين النظريات و العمليات ، وقيم العالم في زمانه فقال :

((. . وبالجملة فهو رجل انقطعت الصلة بينه وبين أهل زمانه ، فإن قدرت له ملابسة الناس جمع جماعة قليلة يقرؤهم درسا خاصا لا علاقة له أو يتلو عليهم حزبا . . . أما المعرض العام ، معرض الأمة الزاخر بالمفاسد و الموبقات فشيء لا شأن للعالم به . . . وبهذه السيرة التي كانوا عليها خرجت قيادة الأمة من أيديهم إلى أيد لا تحسن قيادة الأمة . . .)) (4) وذلك فيما يذكر الشيخ البشير من أكبر أسباب انحطاطها ، وهو أمر قديم العهد يرجع إلى القرون الوسطى حيث استبد الأمراء و أصبحت علاقة العلماء بالامة منحصرة في تولية المستبدين لهم في مناصب التدريس والامامة و الفتوى و القضاء تفضلا لا استحقاقا ، حتى صار من الجائز أن ينسى في خطابه شيئا يتعلق بالمسلمين ولكنه لا ينسى أبدا الدعاء لأمير نصبه ، ولا زالت هذه العادة في الخطب الدينية إلى الآن في المشرق . (ن م) . وحتى مؤلفاتهم في نظر الابراهيمي كتبوها في ديارهم و خلواتهم دون أن تعتمد على مراعاة الأحوال العامة ، فاذا خرجوا للسوق وجدوا سيف الاستبداد يأمر و ينهى ، ووجدوا أنفسهم في غمار العامة مستترين بذلك السيف . ثم انتقلت قيادة الأمة من أيدي الأمراء إلى أيدي الرؤساء الروحيين وأصبح العلماء تبعا لهؤلاء أيضا ، حتى أن شيخ الطريقة يحكم مريده بغير ما أنزل الله ، و يجلس بجنبه ((عالما)) مأجورا على السكوت ليتخذه عونا على إضلال العامة . (5)

---

(1) و (2) و (3) و (4) و (5) ن . م . ص: 387 _ 388 ، 397 _ 398 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذه هي الخلفية التاريخية لجمعية العلماء و لبرنامجهم في الاصلاح ، و هي نفس الأسباب و العوامل التي جعلتهم يقررون أسبقية العمل التربوي ، ويرون أنه ((من الحكمة أن تستند الجمعية بتطهير النفوس)) من العيوب و الأمراض التي سبق ذكرها . (ن م)

لقد قارن الشيخ البشير بين نشاط العلماء المصلحين في الجزائر و في غيرها فرأى أن المصلحين في الجزائر ((كونوا زعامة علمية حقيقية بهذا الوطن في أقرب مدة ، وهي غاية قصرت عنها الأقطار الإسلامية الأخرى . .)) (ن م) ، وذكر أنه إذا لم يتم الاصلاح في مصر و تونس وهما أفضل ظروفا و أكثر وسائل ، فإن عمل المصلحين في الجزائر خطا خطوات واسعة لفتت الأنظار ، رغم أنهم لم يملكوا من الوسائل إلا الاعتماد على الله و الثقة بالنفس ، فذهب الابراهيمي إلى القول إن مقارنة ماضي الجزائر بحاضرها أصبحت بما حققته الحركة الاصلاحية من نتائج مقارنة تاريخية ، و يكفي أنها أحيت طريقة السلف في التزام السند العلمي و اعتباره جزءا من العلم ، و هي طريقة اندثرت من أيام بجاية . (ن م ص: 391 ـ 392) .

ودافع الابراهيمي عن نزعة المصلحين التجديدية فبين جهل الفقهاء الذين أنكروا الاجتهاد ولم يستطيعوا التمييز بينه و بين النزعة العملية التي امتازت بها الحركة الاصلاحية الجزائرية ، فقال : ((ما بالهم لا يفرقون بين الاستدلال و الاجتهاد ، ولو أنصفوا لعلموا أننا دعاة نظر لا دعاة اجتهاد ، ندعو إلى العلم التطبيقي العملي ، و نأخذ به أنفسنا قبل كل أحد ، وأن تطبيق الجزئيات على الكليات ليس من الاجتهاد في شيء ، وإنما هو روح العلم ، ولا علم بدونه .)) . (ن م ، ص: 393) .

و الواقع أن الدعوة إلى النظر و العلم التطبيقي تتضمن الدعوة إلى الاجتهاد ، فقد رمى الابراهيمي الفقهاء المقلدين بأنهم ((يجمعون بين المتناقضات فيحجرون الاجتهاد على الأحياء و الأموات)) ، و قرر أن الاجتهاد من مميزات الحركة الاصلاحية الجزائرية فقال : ((ومن المميزات التي يمتاز بها هذا الطور العلمي الذي نحن فيه العمل والانتاج و الدخول في الميادين العامة و التغلغل في شؤون الحياة ، فقد كان الناس بهذا الوطن . . لا يعرفون من العالم إلا رجلا منعزلا عن العالم . . فهو يفتي في الطلاق ولا يبحث عن أسباب الطلاق الفاشية . . .)) . (ن م ، ص: 396 .) . وهذا هو روح الاجتهاد ، مما يؤكد لنا أن الاسلوب الجدلي هو أسلوب تميزت به الحركة الاصلاحية الجزائرية نظرا إلى طبيعة الظروف و المشاكل في عهدها ، و إلى صلاتها بالاستعمار و السياسيين و الطرقيين و الفقهاء الجامدين .

ونخلص مما تقدم إلى أن العالم المصلح لم يعد ذلك الفقيه الذي يحجر النظر في النصوص ولا ذلك الشيخ المنقطع عن العالم و المجتمع ، بل إن شخصيته و أعماله تذكرنا بنموذج الشخصية

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الاسلامية في عصورها الأولى من فيض في الايمان ، وصفاء الذهن ، و سلامة الفطرة ، و حيوية و نشاط في العمل .

و الذى يهمنا الآن أن لحركة العلماء مضمونا ثقافيا و اجتماعيا و سياسيا ، و أن نشاط الشيخ عبد الحميد و رفاقه كان يرمي إلى تحقيق أغراض متنوعة ، مما أجبرهم على مواجهة الاستعمار و أعوانه من الطرقيين و الجامدين . ولا شك في أن أعمالهم الاصلاحية كانت تعرية للواقع و كشفا عن الامراض التي كانت تنخر المجتمع تعيقه عن النهوض . وما حركة التربية و التعليم إلا أسلوب عملي اعتمده العلماء لعلاج هذه الأمراض ولمقاومة تيار الجمود و التقليد من جهة ، و تيار التفرنس و التغريب من جهة ثانية .

ولهذه الاعتبارات السابقة اعتبر الشيخ عبد الحميد و رفاقه التعليم هو الأساس لكل إصلاح أو رقي (1) ، ومن ثمة جعلوا حركة التربية و التعليم تحظى بالأولوية في برنامج الإصلاح ، وكان ذلك اختيارا مقررا منذ البداية ، حيث أعلن الشيخ عبد الحميد حين تأسست جمعية العلماء أن أسمى غاية لها هي : ((نشر التعليم بكافة أنواعه ، و السعي في تعميمه بجميع الوسائل و الطرق .)) . (2)

و لتحقيق ذلك وضع ابن باديس برنامج التعليم لمدارس جمعية العلماء ، فوافق عليه أعضاؤها بالاجماع ، و دعا رجال التعليم إلى تطبيقه ، كما التزم به هو نفسه في دروسه . وقد وضع الشيخ هذا البرنامج حسب الظروف و الامكانيات ، و حسب ما كانت تتطلبه الضرورة العاجلة لإيقاف خطر الفرنسة و التجنيس و التنصير ، فقسم المواد إلى ثلاثة أقسام على النحو التالي : (3)

أولا : القسم الديني ، و يشتمل على تعليم القرآن و الحديث على الطريقة السلفية ، وعلى الفقه و السيرة النبوية . و هو قسم كان يحظى بالأولوية و يهدف إلى تربية الناشئة تربية إسلامية تقوم على عقيدة التوحيد الصافية .

ثانيا : القسم الحيوى ، و يتضمن مبادئ علوم الحياة ، و أوليات الحساب و الجغرافيا ، و اللغة الفرنسية . ويلاحظ أن الفرنسية — رغم أنها لغة المستعمر — أدرجت في برنامج الاصلاح ضمن القسم الحيوى ، لأنها في نظر ابن باديس هي الوسيلة في ذلك الوقت للاطلاع على علوم العصر .

ثالثا : المواد اللغوية و الأدبية ، وقد أدرجها الشيخ عبد الحميد تحت عنوان ((القسم اللساني)) ، وهي تتضمن مختلف أنشطة اللغة و الادب العربيين ، كالنحو و الصرف و الانشاء و النصوص .

و يمكننا أن نجد التحليل الكافي لهذا البرنامج و الصيغة العملية التطبيقية في المنهاج الذى وضعته لجنة تربوية عليا من رجال التعليم المنتمين إلى جمعية العلماء ، كما سنرى في الفصل التالي .

---

(1) الشهاب ، ج : 8 ، م : 7 ، (ربيع الثاني 1350 هـ / أوت 1931 م) ، ص : 493 .
(2) آثاره ، ج : 3 ، ص : 197 . (3) الشهاب ، (ن . م .) ، ص : 494 — 495 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وإذا كان نشاط الشيخ عبد الحميد بن باديس موزعا بين الدعوة و التذكير ، و الدروس المسجدية و الاشراف على التعليم المصري في مدارس الجمعيتين المذكورتين ، فإنّه نشاط متكامل و منسجم مع أهداف الحركة الاصلاحية ، و بالتالي فهو نوع من تمدّد الوسائل و تنويع الجهود لنشر التربية و التعليم .

و بعد أن اجتازت جمعية العلماء مرحلة التكوين و التنظيم رأى ابن باديس و رفاقه أن الحركة التربوية لن تكون فعالة إلّا إذا اعتمدت على مساعدة الشعب و تأييده ، و وجدت مساندة من العلماء و المثقفين ، لذلك جنّدت الجمعية كلّ المناصرين للاصلاح و المؤيدين للتجديد ، فانتشر الشيوخ و المعلّمون و الطلّاب المستنيرون في المدن و القرى و الأرياف لتعليم أبناء الشعب ، و خاصة من لم يجد منهم مكانا في المدارس الرسمية ، أى المحرومون من كلّ تعليم .

ولضمان تنفيذ البرنامج المسطّر في إطار جمعية العلماء شحذ ابن باديس همم رفاقه ، فقرر المجلس الاداري للجمعية أن يتقاسم مسؤولية الإشراف على انجاز المشاريع الاصلاحية في أنحاء القطر من أسماهم الابراهيمي بالعلماء الكبار : فعين ابن باديس مشرفا على مقاطعة الشرق الجزائرى و مقره قسنطينة ، و الشيخ الطيب العقبي مشرفا على الوسط و مقره العاصمة ، و الابراهيمي مشرفا على غرب الوطن و مقره تلمسان . وقد كان هؤلاء يوجهون الحركة إلى أهدافها و يشرفون على بناء المدارس ، و المساجد ، و النّوادى ، و تأسيس الجمعيات المحلية ، كما كانوا يقومون بإلقاء الدروس و المحاضرات العامة و الخطب الدينية لبثّ الوعي بين الجماهير .

و في نهاية كلّ سنة دراسية كان يلتقي هؤلاء ((الكبار)) في الاجتماع العام و المجلس الادارى للجمعية ، للتّشاور و تقييم الأعمال ، و لتحضير برنامج السنة المقبلة ، ثم يعودون إلى مراكزهم من جديد . (1)

إنّ نجاح ابن باديس في توحيد العلماء و قيادتهم تحت فكرة واحدة يعتبر نجاحا في إيجاد صيغة عملية للرد على السياسة التربوية و الثقافية للاستعمار ، تلك السياسة التي فتكت بعقول الشباب ، وكانت تغريه بالانزلاق نحو الذّوبان في شخصية الغالب ، و هي سياسة صليبية حاقدة كانت تهدف الى القضاء على الاسلام و العربية في الجزائر ، فضلا عن الاهداف الاستعمارية الأخرى . مما جعل المصلحين يسارعون إلى نشر التعليم الاسلامي العربي و ممارسته في أى مكان حتّى في المنازل و المحلّات الخاصة ، ريثما يتم إنشاء المدارس ، بل كانوا يقومون بدروس الوعظ و الارشاد حتّى في الهواء الطّلق .

لقد كثّف أعضاء جمعية العلماء جهودهم لتنظيم عملية التربية و التعليم وتوفير شروط نجاحها ،

---

(1) محمد البشير الابراهيمي ، مجلة مجمع اللغة العربية ، ج : 21 ، (م.س) ، ص: 146 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكونوا من بينهم لجنة مركزية للبرمجة و التأليف ، و أنشأوا في كل بلدة فرعا محليا يمثل جمعية العلماء ، و كانت لهذا الفرع صلاحية إنجاز المشاريع الجهوية ، و خاصة توفير المؤسسات التربوية و تجهيزها بوسائل التعليم ، و صلاحية إنشاء ميزانية للتسيير ، وكل ذلك حسب نظام كان يكفل لكل فرع محلي الاكتفاء الذاتي ماليا ، خصوصا وأن المال كان يشكل إذ ذاك عائقا كبيرا عن إنجاز المشاريع . وعلى الرغم من أن الشيخ عبد الحميد و رفاقه قد حمسوا المواطنين للتبرع ، و شحذوا هم التجار و رجال الأعمال لتمويل برامج الاصلاح ، فقد كانت الموارد المالية محدودة ، ومع ذلك فان تجربة إنشاء فروع محلية لجمعية العلماء قد مكنت من نشر التعليم بكيفية سريعة فعالة و من الصمود و الانتشار .

و من ناحية أخرى فإن نشاط الشيخ عبد الحميد في إطار جمعية العلماء يعتبر تدعيما و تطويرا لجهوده الفردية السابقة ، فقد ساعدت جمعية العلماء على نشر فكرته في الاصلاح ، وسهلت تطبيق آرائه التربوية و تعميمها ، و بذلك تحقق مبدأ ديموقراطية التعليم و إتاحة الفرص لجميع أبناء الجزائريين لتلقي تعليم عربي إسلامي حر في مقابل التعليم الرسمي بالمدارس الحكومية

و مهما تعددت صيغ العمل وتنوعت وسائله فان التعليم الاصلاحي كان يخدم غاية أساسية هي على حد قول ابن باديس: ((النهوض بالامة الجزائرية نهضة أخلاقية على أساس الدين و العلم .)) . (1) و سواء كانت إطارات التعليم متخرجة من مدارس الاصلاح في الجزائر ، أو من الزيتونة و المشرق العربي فإنهم جميعا كانوا يعملون من أجل مبدإ و هدف واحد يتلخص في خدمة الاسلام و العربية و الجزائر . لقد استطاع الشيخ عبد الحميد أن يطور حركة التربية و التعليم في إطار جمعية العلماء ، وأن يوجه الجمعية إلى خدمة أغراض اجتماعية اصلاحية أهمها الدفاع عن مقومات الشخصية . و هذا العمل إنما يدل على مدى الجهود التي بذلها لتجديد مضمون التربية و تطوير حركة التعليم من جهة ، و يؤكد من جهة أخرى أن للتعليم الاصلاحي أبعادا عميقة كانت تلتحم فيها الأغراض الثقافية و الدينية بالاهداف الاجتماعية و السياسية .

و من هنا يمكننا أن نفهم الخطة التي اتفق عليها ابن باديس و الابراهيمي في الحجاز سنة 1913م ، و هي تربية النشء و تكوينه على فكرة صحيحة و لو مع علم قليل . وقد شهد الابراهيمي على أن هذه الخطة نجحت في إعداد جيش من الطلاب الملتزمين بالفكرة الاصلاحية .

لقد اهتم ابن باديس بالإصلاح الديني اهتماما زائدا و أولاه عناية خاصة و لذلك أدرجه في برنامج العمل التربوي ، فأعطى للتعليم الاصلاحي محتوى عقائديا إسلاميا . صحيح أن الشيخ عبد الحميد خلال السنوات العشر الاولى (1914 ـ 1924م) لم يخلط بالتعليم عملا آخر ،

---

(1) آثاره ، ج : 3 ، ص : 212 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و أنه لم يشرع في الدعوة الدينية العامة إلا في حدود 1925م ، بيد أن عمله التربوي كان منذ البداية قائما على أصول المنهج السلفي ، و متضمنا للمعاني و الاهداف الاصلاحية السابقة. فالاختيار المنهجي كان جزءا أساسيا من التربية الدينية و شرطا سابقا في خطة الاصلاح ، و هذا الاختيار كان منسجما مع حركية المجتمع و تطور أوضاعه : ذلك أن التحول الثقافي و الاجتماعي و السياسي يتطلب عقيدة صافية ، أي قاعدة فكرية سليمة من كل ما ألصق بالاسلام و أقحم فيه من سلبيات نسبت إليه جهلا أو خطأ و تعسفا ، و يشترط إيمانا قائما على أصول يقرها الدين و العقل ، و كان هذا يقتضي أن تتوفر لدى الفرد و الجماعة منظومة من المعارف الراسخة و مستوى معينا من الوعي بالمصير . و بعبارة أخرى فان التحول بجميع أشكاله ليس سوى ترجمة عملية لتطور مستوى الفكر و السلوك . ولا يمكن أن يتحقق شيء من ذلك في نظر الشيخ عبد الحميد إلا بالرجوع الى العقيدة و المنهج السلفيين ، مما يبرر أسبقية التربية على التعليم في المذهب الاصلاحي . وباعتبار ابن باديس قائدا لجمعية العلماء فقد أقنعهم بأولوية العمل التربوي على غيره من نشاطات الاصلاح ، و حرص على توحيد منهاج التعليم حتى أن كل مدارس الاصلاح كانت تحمل شعار ((التربية و التعليم)) ، وبذلك اندمجت مدرسة جمعية التربية و التعليم في مدارس جمعية العلماء ، و تكامل عمل ابن باديس التربوي في الجامع الاخضر و غيره مع الحركة التربوية في إطار جمعية العلماء .

و يمكن أن نلاحظ مدى حرص ابن باديس على توحيد التعليم و تطويره من خلال مبادراته أثناء الاجتماعات السنوية للمجلس الاداري لجمعية العلماء . وعلى سبيل المثال فقد طلب من أعضاء هذا المجلس في اجتماع عام سنة 1935م ضرورة التفكير في قضايا التعليم ، و وسائل نشره و تطويره ، وقدم بنفسه تقريرا في التعليم المسجدي تضمن الدعوة إلى إنشاء كلية إسلامية ، كما دعا إلى تقديم بحوث تربوية ، وتقارير عن محو الأمية ، وعن أوضاع التعليم العصري و مشاكله . و قد قدمت هذه البحوث و التقارير فعلا ، و نوقشت ، ثم أدرجت في سجل مؤتمر جمعية العلماء لأخذها بعين الاعتبار في خطة إصلاح التعليم. (1)

و في مجال التكوين التربوي دعا الشيخ عبد الحميد رجال التعليم العربي سنة 1937م إلى عقد مؤتمر عام بالجزائر يضم كافة المعلمين الأحرار ، تحت إشراف جمعية العلماء لدراسة نظام التعليم و طرق توحيد برامجه و تطوير أساليبه ، و اقترح أن تركز العروض التي ستقدم فيه على مشاكل التعليم الديني و العصري ، وعلى طرائقه ، وعلى الكتب المناسبة للطالب الجزائري ، و ألح على بحث مشكلة تعليم المرأة و وسائل التغلب عليها . كما اقترح ابن باديس تقديم تقارير

---

(1) سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، (م س) ، انظر مثلا : ص : 93-98.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عن مدى تجاوب الشعب مع التعليم الإصلاحي . (1) غير أننا لم نعثر في المصادر التي في متناولنا على ما يشير إلى انعقاد هذا المؤتمر . و يبدو أن ظروفا غامضة حالت دون انعقاده . خاصة وأن الدعوة إلى عقد هذا المؤتمر التربوي كانت في ظل أحداث المؤتمر الاسلامي خلال 36-1937م .

ومهما يكن فإن الموضوعات المقترحة في جدول أعمال مؤتمر المعلمين تدل على اهتمامات ابن باديس التربوية . وعلى الدور الذي لعبه في وضع أسس التعليم الاصلاحي . ذلك التعليم الذي سيتطور و يأخذ شكلا جديدا بعد وفاته .

وخلاصة القول فإن التعليم بمدارس جمعية العلماء في عهد ابن باديس كان ذا جوانب وأغراض متعددة . وكان إلى جانب محتواه الثقافي - الديني و التربوي - ذا مضمون سياسي واضح .

وإذا كانت الوسائل المعتمدة لتحقيق أهداف الاصلاح الديني . و العلمي . و الاجتماعي محدودة و متواضعة . فإن قوة إيمان المصلحين الجزائريين بالمبدإ . وقوة إرادتهم و نزعتهم العملية في فهم الاسلام و تطبيقه قد أذكى حماس المواطنين . و أفحم الادارة الفرنسية وأعوانها .

ترى ما هو موقف الشيخ عبد الحميد من مقاومة الاستعمار للتعليم الاصلاحي ؟

ثالثا : موقف ابن باديس من مقاومة الاستعمار للتعليم الحر :

رأينا أن جهود ابن باديس إلى سنة 1930م تركزت على تطبيق سياسة تربوية خرجت على يده جيلا من الشباب الملتزم بالفكرة الاصلاحية . وأن هؤلاء الشباب انتشروا بعد قيام جمعية العلماء في أنحاء القطر لبث الدعوة ونشر التعليم . مما مكن الشيخ عبد الحميد ورفاقه من تطبيق فلسفتهم في الاصلاح الاسلامي على مرأى و مسمع من السلطة الاستعمارية .

لقد تمكن ابن باديس من إيصال آرائه إلى الجماهير . و من التسرب تدريجيا إلى أوساطها وساعده على ذلك أن الحكومة الفرنسية - كما يقول الابراهيمي - كانت تستهين بأعمال العالم المسلم . و تعتقد أن هذا الأخير غير قادر على إنجاز المشاريع الكبرى والقيام بالأعمال الخطيرة ضد مصالحها . لذلك استصغرت في البداية نشاط المصلحين و لم تتعرض لهم (2) . فانتهز ابن باديس و رفاقه الفرصة لتنفيذ خطتهم و عملوا بصمت و دون كلل حتى فاجأوا الادارة الفرنسية بحركة تربوية - ثقافية واسعة النطاق : فلم تشعر الادارة إلا و قد أفلت زمام الأمر من يدها . حيث أدركت أخيرا أن هذا الشيخ المعمم لم يكن مجرد شيخ واعظ من الطراز التقليدي . و إنما هو شوكة في حلقها . و رجل خطير يعمل لاقتلاع جذورها من الجزائر .

و لما رأت الادارة المحلية أن أساليبها في مقاومة التيار الاصلاحي لم تعد مجدية لجأت

(1) آثاره . ج : 3 . ص : 238 - 239 .
(2) سجل مؤتمر جمعية العلماء . ص : 146 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الى شتى الوسائل لمقاومة هذا التيار ، وتفننت في اختلاق العراقيل و المعوقات للحركة الاصلاحية ، و جندت لتنفيذ خططها عيونها و أعوانها من خصوم الاصلاح .

و قد عمدت إلى إصدار سلسلة من القرارات الرامية إلى الحد من نشاط المصلحين ، و خاصة القانون الخاص بإخلاء النوادى ، و قانون 8 مارس 1938م الذى يقضي بغلق المدارس و تعطيل التعليم الحر ، و مارست تجاه رجال هذا التعليم ضروبا من المضايقات و الإهانات و الحد من الحريات ، فراقبت سلوكهم و هددتهم و سحبت منهم رخص التعليم ، و استولت على مساجدهم و منعتهم من عقد الاجتماعات و إلقاء الدروس العامة ، و وضعت البعض منهم تحت الإقامة الجبرية و زجت بالبعض الآخر في السجون من غير جرم قانوني لو محاكمة ، و اتهمت آخرين بالتظاهر و ((الثورة ضد أمن الدولة ، و بالصلة الاجنبية)) (1) . و لم تكتف السلطة بذلك بل هددت حتى المؤيدين للاصلاح من فئات الشعب ، كما فعلت مع أهل سوف و بجاية و باتنة ، ولجأت إلى الاختطاف و الاغتيال ، و سعت في اختلاق الأسباب و الحوادث التي تدينهم قانونيا . (2) وما الى ذلك من أساليب و ضروب الاضطهاد .

أما أعوانها فقد حرشتهم لإثارة الشغب و الفوضى بين صفوف المصلحين ، و هو أسلوب من باب ((فرق تسد)) ، فأطلق خصوم المصلحين سيلا من الأقاويل و الإشاعات التي تطعن هؤلاء في مبادئهم و أخلاقهم و أعراضهم ، و ذلك بقصد التنفير منهم و التشكيك في حركتهم التي أصبحت تتسع بشكل أقلق الاستعمار ، و اتهموهم بالانتماء إلى مذاهب و نزعات أجنبية سياسية و دينية ، فقالوا : عبداويون ، وهابيون ، مليون متعصبون ؛

و كما ضرب ابن باديس بالعصا و نظمت عملية لاغتياله فنجا ، فقد هدد الابراهيمي ، و حوكم و غرم ، ثم نفي إلى آفلو بالصحراء الجزائرية الغربية ، و اعتدى على أحمد لحبيباتي بالرصاص فنجا من الموت أيضا . و لتوريط المصلحين في تهمة القيام بأعمال العنف - تمهيدا لتصفية حركتهم - دبرت السلطة مع أعوانها حادثة اغتيال أحد رجال الدين الحكوميين و هو الشيخ محمود بن كحول المفتي بالعاصمة إذ ذاك ، و ألصقت تهمة تدبير الحادثة بالشيخ الطيب العقبي ، فاعتقل هذا الأخير و حوكم فثبتت براءته ، ثم اتهم من جديد . (3)

و استمرت السلطة في مطاردة المصلحين حتى بعد قيام الثورة التحريرية في 1954م ، و من ذلك اختطاف الشيخ العربي التبسي الذى يعتبر من المتحمسين للاصلاح و ممن قام بدور أساسي في المجال التربوى ، وفي قيادة جمعية العلماء إلى أهدافها بعد وفاة ابن باديس

---

(1) و (2) آثاره ، ج : 3 ، ص : 418 ، 434 ، 438 ، 454 - 455 .

(3) آثار الشيخ البشير الابراهيمي ، ج : 1 ، جمع و إعداد نخبة من تلامذته ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، ط 1 ، 1398هـ/ 1978م ص : 189 ، 206 و ما بعدهما .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و بعد سفر الابراهيمي إلى المشرق ، فقد اختطف الشيخ التبسي في حدود 1957م و منذ ذلك الحين لم يظهر له أثر إلى اليوم . مما يؤكد أن الاستعمار كان يفتك بالمصلحين كلما تمكن من ذلك لأنه كان يدرك أن لنشاطهم الاصلاحي أهدافا وطنية و مضمونا سياسيا واضحا . و ما كان للاستعمار أن يطاردهم لو لم يكن على يقين من أن لحركتهم مردودا تربويا و ثقافيا خطيرا على مصالحه ،ولكن هل وقف الشيخ عبد الحميد إزاء اضطهاد الادارة الفرنسية للمصلحين موقف المتفرج ؟

حقا لقد سلك الشيخ في البداية و بعد التجربة مسلك الحذر و الحيطة من بطش الاستعمار ، خصوصا عند ما كانت الحركة الاصلاحية ضعيفة ، فأخفى نواياه و أعلن أن جمعية العلماء ((جمعية إرشادية تهذيبية)) (1) لا علاقة لها بالسياسة ، بيد أن كثيرا من الأدلة و القرائن تؤكد أن هناك تناقضا واضحا بين التصريحات الرسمية التي يظهر فيها الشيخ نوعا من التقية للسلطة ،و المواقف العملية التي يقف فيها ضدها . ويبدو أن جدلية المقاومة و الصراع بين القوى و الضعيف هي التي كانت تفرض عليه كرئيس لجمعية العلماء أن يتظاهر بمهادنة السلطة ، و أن يتجنب الصدام مع ادارتها ، و مع ذلك فإن أعمال ابن باديس و مواقفه تفصح عن نواياه السياسية ، و إن آثاره في جملتها تطفح بالمعاني النضالية . و ليس هذا الحكم تبريرا لموقفه من السلطة الفرنسية ، و إنما هو محاولة لفهم الحتميات التي كانت تخضع لها الحركة الاصلاحية في حركيتها و تطورها .

و على أي حال فإن الشيخ عبد الحميد بن باديس لم يكن قط حليفا للاستعمار أو مناصرا له ، وإنما كان يتظاهر بمهادنته للإفلات من القوانين الاستثنائية الصارمة التي كانت تمنع تأسيس جمعيات غير دينية ، و تحرم القيام بأي نشاط سياسي .و لذلك حرص ابن باديس على إخفاء الهوية السياسية لجمعية العلماء ، ولكنه احتفظ لنفسه و لرفاقه بحق التعبير عن آرائهم و مواقفهم الشخصية خارج إطار الجمعية ، و بذلك أبعد ابن باديس جمعية العلماء عن كثير من المضايقات ، و وجهها إلى تحقيق الاهداف التي قامت من أجلها .

و باختصار فإن الحركة الاصلاحية كانت رفضا عمليا للوجود الاستعماري و سياسته ، و رد فعل مباشر لخطة الفرنسة .ومن جهة أخرى فإن التعليم الاصلاحي لم يكن تعليما عاديا ، بل كان صادرا عن مقتضيات اجتماعية حضارية ، وعن فهم عميق لواقع الجزائر الديني و الثقافي و السياسي .و على هذا الأساس يجب التفريق بين الدور الذى لعبه ابن باديس لاحباط مناورات الاستعمار ، و موقفه من المطالبة بتعليم اللغة الفرنسية للجزائريين باعتبارها وسيلة للاطلاع على ثقافة العصر .ولم يقف عند حد المطالبة بفتح المدارس الحكومية في وجه أبناء الجزائريين ، بل جعل اللغة الفرنسية التي كانت تعلم على حساب اللغة العربية مادة مقررة في مدارس الاصلاح .

---

(1) القانون الأساسي لجمعية العلماء ، القسم 1، الفصل 1، ص : 5 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و للتأكد من بعد نظر ابن باديس ونضج أسلوبه في مقاومة السياسة الثقافية للاستعمار ، عن طريق العمل التمهوي يكفي أن نذكر أنه في سنة 1357هـ/ 1938م نشر مقالا في جريدة ((البصائر)) عنوانه يدل على الهدف منه وهو ((في سبيل العلم و التقدم)) (1) ، و نشر مع المقال صورة لاثني عشر تلميذا من تلاميذ مدرسة التربية و التعليم بقسنطينة ، نالوا الشهادة الابتدائية الفرنسية باستحسان ، فاعتبر الشيخ عبد الحميد ذلك ((أصدق شاهد على ... نشر الثقافة باللسانين بين أبناء الجزائر .)) (2) ، غير أن هذا الموقف لا يدل بحال على أنه يناصر الفرنسة أو يؤيدها على حساب التعريب .

و حتى لا يتهم بالتعصب الثقافي لفت الأنظار إلى أن من أسباب صرف جهوده إلى إحياء اللغة العربية و نشرها هي أن هذه الاخيرة تعتبر لغة الدين و الحياة بالنسبة إلى المسلمين ، و لما كانت العربية مهملة بين أبنائها و مطاردة في عقر دارها فيجب الاهتمام بها أكثر من غيرها . (3)

وزيادة على أن اللغة الفرنسية وسيلة للاطلاع على علوم العصر و ثقافته ، فإن لعناية ابن باديس بها - فيما يبدو - مبررات سياسية ، حيث رأى أن : ((شعبين متباينين ربطت أوضاع الحياة الجارية بينهما ، لأحسن لهما من أن يتفاهما و يتكارما و يتناصفا و يتآلفا ، و مفتاح ذلك أن يتعلم كل منهما لغة صاحبه .)) . (4)

لا شك في أن ابن باديس كان يدرك عدم إمكان إقناع المستعمرين بتعليم أبنائهم اللغة العربية خصوصا و هم في مركز القوة الآخذون بمقاليد الحكم في البلاد ، غير أن القصد من هذا الأسلوب الجدلي هو إثبات شرعية التعليم العربي الحر بجانب التعليم الفرنسي الرسمي المفروض على الجزائريين بالقوة . فلئن لم يستطع ابن باديس إقناع الغالب بتعلم لغة المغلوب فلا أقل من أن يغرس في الأذهان أن للجزائريين لغة و دينا لا يمكن التنازل عنهما . و يعد نجاح ابن باديس في إقرار هذا المبدإ مكسبا هاما في مجال الدفاع عن الشخصية الوطنية ، و بالتالي فهو حجر في البناء التربوي و السياسي للاصلاح الاسلامي بالجزائر . لقد تفهم الشعب آراء و جهود الشيخ عبد الحميد و رفاقه فاستيقظ شعوره الديني و الوطني ، و اندفع بحماس نحو المساجد الحرة لسماع الدروس العامة ، و غصت مدارس الاصلاح بأبنائهم . قال ابن باديس في وصف مدى إقبال الشعب على التعلم : ((فلما دبت فيه الحياة و هب للنهوض ، اندفع اندفاعا أدهش قوما و حير آخرين .)) . (5)

---

(1) آثاره ، ج 3 ، ص : 255 .
(2) و(3) و (4) ن . م ، ص : 255 - 257 .
(5) ن . م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و الواقع أن إقبال أي شعب على التعلّم هو الدليل على وعيه و المقياس لبداية نهوضه ، الامر الذى أقلق الادارة الفرنسية و دفعها إلى مقاومة التعليم الاصلاحي . و لما كان الشيخ عبد الحميد هو المفكّر و المحرّك الأول للجماعة الاصلاحية ، فقد اعتبر نفسه هو المسؤول الأول عن الدفاع عن حرية التعليم . وعليه فقد تصدّى لمواجهة السلطة ، و أبدى ضروبا من المقاومة و التحدّى تدلّ على شجاعة و صلابة في المواقف ، و قد اتّخذ الصحافة وسيلة لفضح غسوا بما الادارة الاستعمارية و استنكار المعاملات الاستثنائية الجائرة في ميدان التعليم .

و على الرغم من صرامة القوانين التي خولت للادارة المحلّية مراقبة نشاط "الاهالي" ، فقد كان ابن باديس يتمتّع بجرأة ورباطة جأش كافية للدّفاع عن التعليم الاصلاحي و رجاله ، والاحتجاج على محاربة الاستعمار للعربية و الاسلام ، و قد اعلن أنّه مستعدّ لتحمّل أى نوع من العقوبة يمكن أن يلحقه في سبيل الدفاع عن المبادئ التي في صالح الأمة . ففي 8 مارس عام 1938م أصدرت الادارة قانونا يمنع تأسيس المدارس للتّعليم الحرّ بدون رخصة منها ، و ينصّ على أن كلّ مخالف له سيحال على المحاكم ، كما منعت التّعليم الديني المسجدى ، و عطّلت الجمعية الدينية بالعاصمة . (1)

و قد احتج ابن باديس على إصدار هذا القانون الذى أطلق عليه اسم ((قانون العقاب الرهيب)) ، ونشر مقالا شديد اللّهجة أدان فيه السياسة الثقافية للاستعمار ، و تصدرت المقال عناوين تدلّ على أنّ ابن باديس كان في ثورة داخلية عارمة ، و في تبرّم شديد من الادارة المحلّية حيث قال : ((يا لله ! للاسلام و العربية في الجزائر - كلّ من يعلّم بلا رخصة يغرّم ثمّ يغرم و يسجن - قانون 8 مارس: كلّ من يطلب الرخصة لا يجاب ، هذا عمل الادارة المتكرر .)) . (2)

و رغم الاضطهاد و التّهديد فقد حرّض الشيخ عبد الحميد المعلّمين الأحرار على الثبات و الوقوف ضدّ هذه القوانين ، وكشف أنّ هذه الأساليب الاستعمارية إنما تدخل في نطاق محاربة الاسلام و تنصير الجزائريين (3) . فبينما كان اليهود و المروجون للاستعمار باسم الدين أحرارا و مؤيدين بقوة السلاح و المال من قبل الادارة الحكومية ، كان المصلحون يعانون من ضروب البطش و ألوان الحرب النّفسية . (4) ولا عجب إذا أيّد الاستعمار دينين في آن واحد هما : النصرانية و اليهودية ، و حارب دينا ثالثا هو الاسلام ، فإنّ الغاية تبرّر الوسيلة ، وهذه الغاية هي المحافظة على صالحه التي كان يرى أنّها لن تتحقق إلّا بإجبار المسلمين على التّخلّي عن الاسلام الصحيح و العربية باعتبارهما قوة روحية - ثقافية بالغة الخطر على صالحه عاجلا وآجلا .

---

(1) لم تلغ الادارة هذا القانون إلّا بعد سبع سنوات من وفاة ابن باديس ، فأمام الضغط الشعبي قررت الحكومة تعليم العربية في المدارس الثانوية ، وذلك في 20 سبتمبر 1947م ، ويبدو أنّ ذلك كان ردّ فعل ضدّ تأسيس المصلحين للمعهد الباديسي في نفس السنة . (2) و (4) ن م ، ص : 243 - 254 . (3) قال الشيخ الرئيس ، إعداد محمد الطاهر فضلاء ، دار الشعب قسنطينة ، 1968م ، ص : 359 - 360 .

فليس من شك إذن في أن قانون 8 مارس وضعته السلطة لمحاربة العربية و الاسلام في أشخاص المصلحين و العلماء، و لكن الشيخ عبد الحميد صمد و صرح بلهجة الوثوق و التحدى فقال : ((إن الاسلام و العربية قضى الله بخلودهما و لو اجتمع الخصوم كلهم على محاربتهما .)) . و أن هذه المكيدة المدبرة للعلماء لن تكون نتائجها إلا على حساب سمعة فرنسا في العالم الاسلامي و العربي . (1)

و باختصار فان ابن باديس دافع بحرارة وحماس عن حرية التعليم ، و طالب بفصل الدين عن الدولة الاستعمارية . وقد طلب من كل معلم تعرضت له الادارة أن يكاتبه ليتبع ((كل من رفعه و انتهك حرمة الدين و المسجد كائنا من كان .)) . (2)

و في هذا الجو المتوتر الخانق كشف الشيخ عبد الحميد عن أهداف السياسة الثقافية و التربوية للاستعمار ، و شخص الغاية التي ترمي إليها الادارة من محاربة التعليم العربي الحر ، و هي تجهيل الشعب و فرنسته حتى يسهل استغلاله ، أو على الاقل إغراقه في ضروب التصوف الطرقي و الدروشة لإبعاده عن الاسلام الحقيقي ، و بذلك يتم صرفه عن اهتماماته المصيرية . و التأكد من ذلك يكفي أن نذكر أحد الشروط التي وضعتها الادارة المحلية حين رخصت لبعض المعلمين بمزاولة عملهم ، حيث قال ابن باديس : ((... وصار من شروط إعطاء الرخصة للقليل الذى أعطيت له أن يعلم على الكيفية القديمة الخالية من كل تهذيب ، ذات الفلقة و العصا و الحصير ، في العصر الذى تتقدم الأمم كل عام في أساليب التعليم ، نرد نحن إلى الوراء ، فاسمع و تعجب يا عصر المدنية و النور .)) . (3)

و الواقع أن كشف أهداف هذه السياسة و أساليبها من قبل المصلحين لا يمكن للسلطة أن تسكت عنه ، و لكن ابن باديس و رفاقه صمدوا للمقاومة و اعتبروا ذلك جهادا في سبيل الله و الدين و الوطن . قال الشيخ عبد الحميد : ((سجون ، و اتهامات ، و نكبات ، ثلاث لا تبنى الحياة إلا عليها ، و لا تشاد الصروح السامقة للعلم و الفضيلة و المدنية الحقة إلا على سبيلها .)) . (4)

و قد رد ابن باديس على الادارة بأن تلفيقها التهم ضد المصلحين و اضطهادهم و محاكمتهم صوريا ، ستفضح في العالم مهزلة العدالة الفرنسية بالجزائر شر فضيحة ، و أن مثل هذه الاساليب لن تخدم في الحقيقة إلا المصلحين ، فما ثار هؤلاء إلا على الجهل و الرذيلة ، و ما أساءوا إلا للأثرة و الجبرية ، و ما تخطوا إلا حدود الجمود و الخرافة ، و هم بذلك لا يبغون إلا الحق و العدل و الخير و الإحسان . أما مسألة العربية و الاسلام فهي : ((مسألة أمة لا مسألة جمعية ، و إن المسلمين لا يسكتون عن تعلم دينهم و لغة دينهم بحال .)) . (5)

---

(1) و (2) آثاره ، ج : 3 ، ص : 245 .

(3) و (4) و (5) قال الشيخ الرئيس ، ص : 283 _ 286 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إذن فقد وضع ابن باديس السلطة في مواجهة مع الأمة ، وأقنع الرأي العام الاسلامي بأن محاربة الادارة للتعليم العربي إنما هو حرمان للشعب من أهم حقوقه الانسانية.

وحيث أن خطة المصلحين أسلوب من أساليب المقاومة والرد على السياسة الثقافية للاستعمار فقد كان لتطبيقها تأثير في مختلف الأوساط الجزائرية ، بما في ذلك الأوساط السياسية الحزبية التي كانت تخالف وجهة النظر الاصلاحية ، كحركة النواب وحركة العماليين ، (*) مما يؤكد أن للعمل الاصلاحي طابعا سياسيا ، وإلا فما هو السبب يا ترى في وقوف الادارة الاستعمارية ضد حركة تربوية دينية لو لم تكن تخدم أغراضا سياسية تتناقض ومصالح الاستعمار ؟

غير أن ابن باديس لم يكن وحده في مجال الدفاع عن حرية التعليم العربي : فضلا عن أتباعه ورفاقه من رجال جمعية العلماء ، كان يسانده في مواقفه بعض النواب العماليين ورجال النخبة أمثال الدكتور بن جلول (قبل انعقاد المؤتمر الاسلامي في 1936م) ، ود. ابن خليل النائب العمالي ورئيس الجمعية الدينية بباتنة ، وفرحات عباس النائب والصيدلي بسطيف ورئيس حزب البيان (بعد أن تراجع عن موقف التنكر لشخصية الجزائر التاريخية) ، وذلك على الرغم من تباين بين ابن باديس وهؤلاء في المواقف والاتجاه والأهداف والوسائل . (1)

ويمكن القول أن اضطهاد المصلحين من طرف الادارة المحلية قد أيقظ الشعور الديني والوطني في النفوس ، وأن عمل ابن باديس الصحافي قد ترك لدى النخبة المتخرجة من المدارس الفرنسية إحساسا بضرورة التضامن من أجل المصلحة العامة ، وأوجد نوعا من التعاطف بين زعماء الحركة الوطنية ، وبصفة خاصة بين المعربين والمفرنسين . وقد سجل ابن باديس أن هؤلاء لا يقلون عن أولائك غيرة ودفاعا عن العربية والاسلام ، فقال في خطاب مفتوح وجهه الى الوالي العام على الجزائر :

((مضى زمن حسب الناس فيه أن الاسلام والعربية إنما هما من هم قراء العربية ، وطلبة القرآن وعامة الناس ، وأما المثقفون باللسان الفرنسي فلا هم لهم فيهما .. فتجلت الحقيقة وانقشعت سحب الغرور ، وظهر أن إخواننا المثقفين باللسان الفرنسي من الدكاترة والمحامين والأساتذة وغيرهم لا ينقصون عن غيرهم غيرة ودفاعا عن الاسلام ولغة الاسلام .)) . (2)

ولا شك في أن اجتذاب هؤلاء المثقفين وتبنيهم موقف الدفاع عن الشخصية القومية يعد مكسبا سياسيا هاما في ميدان الدفاع عن حرية التعليم العربي . وقد لعب الشيخ عبد الحميد دورا كبيرا لاقناعهم بأهمية الفكرة الدينية في النضال السياسي وخدمة القضية الوطنية ، وأكد

---

(1) آثاره ، ج : 3 ، ص : 307 .

(2) ن . م . ص : 249 .

(*) انظر عن جهود حزب الشعب التعليمية : تركي رابح ، التعليم القومي والشخصية الوطنية ، الجزائر ، 1975م ، ص : 249 وما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أن الدفاع عن حرية التعليم العربي هو في الحقيقة دفاع عن حقوق الامة و أصالة المجتمع الجزائري ، مما أجبر المستعمر على إعادة النظر في سياسته التربوية ، و إيهام الأهالي بتبني الحكومة لفكرة نشر التعليم بينهم تدريجيا ، و بتوسيع مقاعد الدراسة لابنائهم في المدارس الرسمية .

لقد مارس الاستعمار أحدث الأساليب لتطبيق خططه و مشاريعه في الفرنسة و التجنيس و التنصير ، و فضلا عن منحه الأولوية المطلقة للفته ـ عزل أبناء الأوربيين في التعليم عن أبناء الأهالي ، و فرض في التعامل تقاليده و أساليب حضارته . و بذلك تمكن من السيطرة على كثير من ضحاياه ، فسلب منهم مظاهر وطنيتهم ، و كون منهم لفيفا من الأعوان لتحقيق أغراضه ، و خصوما مناهضين للاصلاح و للحركة الوطنية .

و بهذا أصبح في الجزائر صنفان من المتعلمين : معربون تخرجوا من مدارس الاصلاح أو من تونس و المشرق ، و هؤلاء مطاردون من قبل الادارة الفرنسية ، و مفرنسون يحملون شهادات فرنسية أو مزدوجة اللغة ، و تحرص الادارة على إظهار تفوقهم و تؤثرهم بالوظائف في بعض المصالح العمومية ، بنية إحداث الفرقة و التناحر فيما بين الصنفين لإلهائهم عن السيلسة .

و كما كان المعربون نموذجين : نموذجا تقليديا محافظا و محدود الأفق الثقافي ، ونموذجا عصريا يسعى إلى الاصلاح و التجديد الاسلامي ، فإن المتخرجين من المدارس الفرنسية كانوا أيضا نموذجين : متخرجين من المدارس الرسمية الحكومية و منهم أغلب شباب النخبة الوطنيــة ، و فئة أخرى قليلة العدد و الشأن تلقت تعليمها في المدارس الحرة التي أنشأتها الإرساليات المسيحية بمساعدة الحكومة و تشجيعها . و نظرا الى طبيعة تكوين هذه الفئة الأخيرة دينيا و ثقافيا فإنها لم تجرأ قط على الاندماج في الحياة الوطنية . فإذا كان معظم شباب النخبة ينتمي إلى أبناء الطبقة البرجوازية الطفيلية التي أثرت في العهد الاستعماري ، فإن أفراد الفئة الثانيــة كانوا كلهم من أبناء الاسر الفقيرة ، و من صغار الأيتام و المشردين . و لما كان تأثير التعليـم الذي تلقوه في المدارس التبشيرية فيهم عميقا فقد انسلخوا عن مجتمعهم و اندمجوا في الحياة الاوربية ، و بذلك اندثر كيانهم ضمن المجتمع الجزائري .

و في نهاية القرن الماضي و أوائل هذا القرن عاد الشبان الجزائريون الذين أتموا دراستهم العالية في فرنسا بشهادات و أفكار جديدة ، و حملوا إلى الجزائر انطباعات مغرية و تصورات مثالية عن مظاهر الحياة الأوربية ، بيد أن الأوضاع التي وجدوا فيها مجتمعهم قد صدمتهم ، و أصيبوا بخيبة أمل فيما ارتسم في أذهانهم عن حضارة ما وراء البحر ، و لاحظوا إمعان العنصر الاوربي في تحقير المسلمين و اضطهادهم . و قد وجد هؤلاء العائدون أنفسهم (أهالي) في نظر الفرنسيين كغيرهم من الجزائريين الخاضعين لقانون الاندجينا ، مما أثار نخوتهم و حرك

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وجدانهم ، و تقلل بالتالي من عوامل التنافر و التباعد بين المعربين و المفرنسين .

إنّ كلّ ذلك قد ساعد ابن باديس على أن يبعث فيهم الروح الوطنية و الاعتزاز بتاريخ الجزائر و بشخصيتها العربية الاسلامية ، و جعل بعضهم يتعاطف مع الحركة الاصلاحية و يؤيدها في المطالبة بحرية التعليم و العقيدة . ولا شك في أنّ مواقف الشيخ عبد الحميد الصارمة في الدفاع عن الشخصية الجزائرية قد أجبر الكثيرين على تصحيح نظرتهم إلى تاريخ الجزائر مثلما كان الشأن مع الاستاذ فرحات عباس.

وبناء على ما تقدم يمكن القول إنّ الحركة الوطنية الجزائرية قد عرفت خلال الثلاثينات بفضل جهود الشيخ عبد الحميد التربوية منعرجا حاسما نحو التأصيل و التعريب.

وإذا كان عمل المصلحين التربوي متّسما بطابع الردّ على سياسة الفرنسة و التجهيل ، فإنّ مقتضيات هذه السياسة قد فرضت على ابن باديس و رفاقه اعتماد الخطة الدينية التربوية ، وإحياء اللّغة العربية و الدفاع عن حرية تعليمها : فقد غرس الشيخ عبد الحميد في الأذهان أنّ الاسلام و العربية عنصران متلازمان و متكاملان في الشخصية الجزائرية ، وبالتالي فإنّهما مطلبان أساسيان في كلّ عمل سياسي - فعلى كلّ هيئة تدّعي الوطنية و الانتساب إلى الامة الجزائرية أن تتبنّاهما .

و يتأكد الارتباط الوثيق بين العمل التربوي و النضال الديني و السياسي عند ابن باديس و رفاقه من قول الشيخ البشير الابراهيمي : ((إنّ هذه الامة تعتقد - و تموت على اعتقاد ما - أنّ لغتها جزء من كيانها السياسي و الديني ، و شرط في بقائها ، و قد التقى على الكفاح في سبيلها الدين و السياسة ، فلم يختلف لهما فيه رأى ، ولم يفترق لهما قصد .)) . (1)

و خلاصة ما تقدم فإن الحركة الاصلاحية قد تجاوزت الأغراض الثقافية و التهذيبية إلى مواجهة النظام الاستعماري و الرد على سياسته التربوية ، و أنّ حركة التربية و التعليم التي قام بها ابن باديس و رفاقه في إطار جمعية العلماء كانت نوعا عميقا من النضال السياسي و الاجتماعي تحت شعار التربية و التعليم . و لكن ما هو مصير هذه الحركة التربوية - الاصلاحية بعد وفاة ابن باديس؟ و ما هي تطوراتها ؟ هذا ما سنراه في الفصل التالي .

---

(1) محمد البشير الابراهيمي ، عيون البصائر ، ط.1 ، (م . س) ، ص : 305 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل السابع

تطور التعليم الاصلاحي بعد وفاة ابن باديس

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أولا : تطور التعليم الابتدائي :-

لقد كانت حركة التربية و التعليم متكاملة و متصلة الحلقات و لذلك سنتتبع تطور التعليم الذي بدأه الشيخ عبد الحميد ، و ، نتعرف على النتائج التي أثمرتها جهوده و جهود رفاقه في إطار جمعية العلماء بعد وفاته .

كانت الأسس التربوية التي وضعها الشيخ عبد الحميد لجمعية العلماء أقوى من أن تتأثر بوفاته فكما أنه أيقظ بآرائه العقول الراكدة و غرس العقائد الصحيحة فقد قام بأعمال إصلاحية و بدعوة أخرجت الناس — على حد قول الشيخ العربي التبسي — من الفوضى إلى النظام الاجتماعي و اتبع طريقة تربوية في دروسه أخرجت بموضوعاتها العمل الإصلاحي من الإطار الفردي إلى العمل الجماعي فيما بين العلماء أنفسهم ثم إلى المستوى الاجتماعي ، حيث لم تبق العلاقة التربوية مع الشيخ عبد الحميد هي علاقة درس و شيخ و تلميذ بل أصبحت علاقة مصلح بالشعب . قال الشيخ التبسي : ((خرج الدرس من نطاق التلامذة إلى متسع الشعب . . .)) . (1) وذهب التبسي إلى أن دروس الشيخ عبد الحميد كانت متدرجة و متنوعة المحتوى و الطريقة إلى حد كان كافيا لتجديد نظرة رجال التربية و التعليم ، و أن دروسه اشتهرت بأمرين هما : المتعة ، و الكثرة ، مما جلب اليها من طلاب العلم عددا كان يفوق طاقة الشخص الواحد . و بالاضافة إلى كونها دروسا دينية ، لغوية ، عقلية ، كانت أيضا ذات طابع أخلاقي ، وطني ، اجتماعي ، فكان الطلاب يتذوقون لذة العلم من دروسه بكيفية لاعهد لهم بها عند غيره من العلماء و المربين. (2)

لقد بدأت حركة ابن باديس التربوية فردية محدودة ، و بعد أن نجح في توحيد العلماء و جمع الأموال ، وفي تنظيم الحركة الإصلاحية و توسيعها إلى مختلف أنحاء الوطن انتقلت إلى طور جديد و أصبحت حركة جماعية واسعة النطاق . وهنا تبدو قدرة الشيخ عبد الحميد على تنظيم العمل الجماعي و تحقيق الأهداف بالوسائل الممكنة . و حدد الشيخ التبسي نتائج أعمال ابن باديس فقال : ((و من هذه المرحلة الجديدة تولدت حركة التعليم المدني على النمط العصري كما تولدت بعد ذلك منها هذه الحركات الاجتماعية الشعبية القائمة اليوم .)) . (3) مما يؤكد لنا أن آراء ابن باديس و أعماله كانت وراء نجاح كل المشاريع الإصلاحية ، سواء في حياته أو بعد وفاته . ترى كيف سارت الحركة التربوية بعده ، و كيف تم التحول و الانتقال من تعليم إسلامي تقليدي إلى تعليم عصري ؟

---

(1) العربي التبسي ، مقالات في الدعوة ، (م ، س) ، ص : 187 — 189 .
(2) ن ، م .
(3) ن ، م . و يقصد التبسي باليوم سنة : 1952م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لما توفي الشيخ عبد الحميد سنة 1940م انتخب الشيخ البشير الإبراهيمي غيابيا خلفا له في رئاسة جمعية العلماء ، وكان الابراهيمي إذ ذاك منفيا الى آفلو بالصحراء الغربية الجزائرية فتولّى تسيير شؤون الجمعية بالمراسلة . وبعد عودته من المنفى سنة 1943م بادر الإبراهيمي الى تنشيط جمعية العلماء ، فبعث في أعضائها ارادة العمل وأحيا من جديد طريقة ابن باديس في نشر الدعوة وإنشاء المؤسسات التربوية ، فنشطت الحركة وعمّت الدروس والمحاضرات سائر القطر ، وظهرت الصحافة الإصلاحية بعد أن توقفت في ظروف الحرب العالمية . وبذلك أصبحت مؤسسات الإصلاح ومراكزه كما قال الشيخ الإبراهيمي مدرسة حقيقية لتعليم الوطنية . (1)

وحيث أن جمعية العلماء كانت تخضع في عملها لبرنامج ونظام دقيق في التنفيذ والتسيير فقد تمكّنت خلال سنة واحدة فقط من أن تنشئ في كبريات المدن والقرى ، وبمال الشعب ما يزيد عن 73 مدرسة ابتدائية عصرية تمتاز بطابع معماري موحد ، و 90 مسجدا حرّا . وكان عدد المدارس يتزايد تدريجيا إلى أن بلغ في 1949م مئة وثلاثين مدرسة كان يؤمها أربعون ألف تلميذ (2) . وفي 1955م بلغ عدد المدارس 400 وعدد التلاميذ 75 ألفا (3) ، وأصبح عدد المعلّمين يربو عن السبعمئة (4) ، زيادة على البعثات الطلابية إلى تونس والمشرق العربي لإكمال الدراسة (5) . وهذه النتائج العملية تؤكد أن الحركة التربوية الإصلاحية قد نشطت بعد وفاة ابن باديس وأن التعليم قد استمر في التطور والانتشار .

ولكن هذا التطور كان يتطلّب أموالا ضخمة ، وقد بلغت ميزانية التعليم الإصلاحي سنة 1952م على سبيل المثال مئة مليون فرنك فرنسي ، ممّا يجعلنا نتساءل عن المصدر الذي كانت تتموّل منه هذه الجمعية ؟

يؤكد الإبراهيمي أن لجمعية العلماء موردين أساسيين هما : اشتراك أعضائها ، وتبرّعات المحسنين من أفراد الشعب . تضاف إلى ذلك مقادير الزكاة وعائدات النوادي الثقافيـــة ومداخيل المهرجانات التي كانت تقام بالمدارس في المناسبات والأعياد وقد كان توظيف الأموال خاضعا لمراقبة شديدة : فقسم منها كان يخصص لأجور المعلمين وهذا يؤخذ من أوليـــاء

---

(1) عيون البصائر ، ص : 338 .

(2) ذكر العربي التبسي (م.س ، ص : 193) أنه في 1952م أنشئت 150 مدرسة ابتدائية كانت تضم 40 ألف تلميذ . ويفهم من هذا الاختلاف بين رواية الإبراهيمي والتبسي في تقدير عدد المدارس والتلاميذ احتمالان : إما أن عدد التلاميذ لم يتزايد خلال 49- 1952م وهذا الاحتمال بعيد . وإما أن هناك خطأ في الإحصائيات وهو الراجح عندنا .

(3) و (4) عيون البصائر ، ص : 271 ـ 274 . وذكر الإبراهيمي أن تزايد الأقسام والشيوخ كان بمعدل 4 أقسام و 4 شيوخ جدد كلّ سنة . (5) كان المصلحون يفكرون في تنظيم بعثات طلابية إلى القرويين بالمغرب وإلى أوربا ، ولكن لم نعثر على دليل يثبت تنفيذ ذلك . (انظر : التبسي ، ن ، م ، ص : 166 . والابراهيمي ، عيون البصائر ، ص : 338 .) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

التلاميذ القادرين على الدفع ، وقسم يخصص لبناء المدارس وتجهيزها ، وهذا لا يدخل خزينة الجمعية بل تقع عليه المحاسبة علنيا و يصفّى بحضور رئيس الجمعية ، والفائض في أي قسم يصب في الخزينة ليسدّ به عجز بعض المدارس الجهوية . أما صحف الجمعية فكانت تموّل من عائداتها . وقد علّق الشيخ البشير الابراهيمي على هذا النظام المالي لجمعية العلماء فقال : ((وكلّ هذا على نظام بديع يؤدّي إلى اشتراكية بين المدارس بعضها و بين الشعب و الجمعيات المحلّية .)) . (1) وهذا يؤكد أن حركة الإصلاح في الجزائر كانت قائمة على مبدإ التضامن و التعاون ، و يدلّ على طموح العلماء و سعيهم إلى تحقيق مبدإ الديموقراطية في التربية و التعليم ، و اللامركزية في تسيير المؤسسات ، و العدل في توزيع الأموال حسب إمكانيات كلّ جهة .

وعلى الرغم من أن القوانين الاستعمارية كانت تعتبر العربية و الإسلام أجنبيين و تعاملهما معاملة الثقافة الخطيرة الهدّامة على حدّ قول الشيخ التبسي (2) ، فإن جمعية العلماء بقيادة الشيخ البشير الإبراهيمي حقّقت كثيرا من أهدافها التربوية و قطعت أشواطا بعيدة خلال سنوات قلائل ، و لكن نشاطها التربوي لم يتوقّف عند هذا الحدّ بعد وفاة ابن باديس .

ثانيا : إنشاء لجنة التعليم العليا :

لقد استلزم تطور التعليم الإصلاحي و انتشاره تنظيم العملية التربوية بهدف تحسين البرامج و تجديد أساليب التدريس ، فأنشأت جمعية العلماء لهذا الغرض في سبتمبر 1948م هيئة تربوية سميت "لجنة التعليم العليا" تكونت من ذوي الخبرة من قدماء المعلّمين بمدارس الإصلاح ترأسها شرفيا - بمقتضى قانون جمعية العلماء - الشيخ العربي التبسي الذي كان إذ ذاك مديرا لمعهد عبد الحميد بن باديس و نائبا أول لرئيس جمعية العلماء . و ترأس اللّجنة عمليا الأستاذ إسماعيل العربي الذي كان كاتب إدارة المعهد المذكور ، و نشر هذا الأخير مقالات و تقارير عن نشاط هذه اللجنة و منجزاتها . (3)

---

(1) البشير الابراهيمي ، ن ، م .

(2) العربي التبسي ، ن ، م ص: 152 .

(3) جريدة "البصائر" ، السلسلة الثانية ، السنة : الثانية ، العدد : 93 ، (عدد خاص بمدارس جمعية العلماء تحت إشراف لجنة التعليم العليا .) ، (الاثنين 9 محرم 1369هـ/ 31 اكتوبر 1949م) ، ص: 2 ، 8 ، 9 ، 18 . ونشرت في هذا العدد صورة لأعضاء لجنة التعليم (ص: 8) و ذكرت أسماؤهم المشرة كما يلي : علي مرحوم . اسماعيل العربي . العباس بن الشيخ الحسين . محمد الغسيري . محمد الصادق حماني . عبد الحفيظ الجنان . أحمد بن ذياب . أحمد حماني . عبد القادر الياجوري . محمد الصالح رمضان . وورد في تقرير عن اللجنة (نفس الصفحة) ذكر عضوين آخرين هما الاستاذان : بابا أحمد ، و أبو بكر الاغواطي بأنهما تخلفا عن حضور أحد اجتماعاتها =

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد حدد الأستاذ علي مرحوم مفتش التعليم بمدارس الإصلاح وعضو لجنة التعليم العليا أعمال هذه اللجنة فقال: في معرض ردّه على الأستاذ توفيق المدني الذي ادّعى الإشراف على التعليم بمدارس جمعية العلماء: ((إن الإشراف على جميع المدارس الحرة التابعة للجمعية وتسييرها، وإعداد مناهجها ومعلّميها .... وكلّ ما يتصل بشؤون التعليم، تربويا أو ثقافيا .. كلّ ذلك ترجع مسؤولية القيام به إلى لجنة التعليم العليا.)) . (1)

وحدّثني الأستاذ محمد الصالح رمضان، (وكان عضو اللجنة المذكورة ومفتش التعليم) فذكر أن هذه اللجنة كانت ((عبارة عن أكاديمية للتعليم)) (2)، وهذا ما تؤكده تقاريرها المنشورة في جريدة "البصائر" ؛ فقد وضعت اللجنة نظاما تربويا لمدارس جمعية العلماء المصرية رئيسها إسماعيل العربي "تجربة" لنظام "تعليمي "خاص لا يشبه نظم التعليم في الأمم الأخرى حيث وضع وفقا لظروف البيئة والشخصية الجزائرية، فكان التعليم الإصلاحي يتصف بخصائص ومميزات يمكن إجمالها فيما يلي:

1 ـ قال رئيس اللجنة: ((المزية الرئيسية لنظامنا هي أنه نبتة من الشعب وإلى الشعب، لا تخدم المدرسة فيه من الأغراض إلّا ما يتّصل مباشرة بمصلحته.)) (3) وهذه النزعة الاجتماعية حقيقة قد اتّضحت لنا وأثبتناها خلال هذا البحث.

2 ـ ومع أن المدرسة الإصلاحية شعبية وذات أهداف اجتماعية فقد كانت ((بعيدة عن الأعاصير الحزبية والسياسية)) (4) التي كانت تجتاح الجزائر في هذه الفترة من تاريخها، غير أن هذا لا يعني تجريدها من الأهداف السياسية، قال رئيس لجنة التعليم: ((إن مدارسنا تؤدّي اليوم مهمّة أوسع من مجرّد نشر اللغة العربية، فهي تعلّم إلى جانب ذلك مبادئ الحضارة الإسلامية، وترسم الطريق أمام الشعب لكي يوالي سيره التاريخي.)) . (5)

وهذا في نظري من صميم الأهداف السياسية للتّعليم الإصلاحي، ولكن من خصوصيات رجال التعليم الإصلاحي إخفاء مقاصدهم السياسية وإدماجها في الأهداف الثقافية، وعدم التصريح أو الاعتراف بهما جهارا أمام السلطة الاستعمارية خطّة بيداغوجية لازمت الحركة الإصلاحية في كلّ مراحلها.

= بعد رميرر. وأضاف الأستاذ رمضان (في نفس المقابلة) عضوين آخرين هما الأستاذان: إبراهيم مزهودي، والحفناوي هالي الملحق باللّجنة ككاتب لها، ممّا يفيدنا أن هذه اللجنة كانت مكونة من أربعة عشر عضوا. أما الأستاذ علي مرحوم فذكر في ردّه على الأستاذ المدني (ن. م.) أن اللجنة تكونت من ثلاثة عشر عضوا، غير أن الأستاذ رمضان (في اللقاء المذكور) ذكر أن عدد أعضاء لجنة التعليم بلغ نحو الثلاثين من قدماء المعلّمين مما يؤكد أن اللجنة قد توسعت.

(1) مقال له ردّا على المدني نشر ضمن كتاب م. ط. فضلاء، التحريف والتزييف، (م. س) ص: 138 . (2) نفس الجلسة المذكورة . (3) و (4) و (5) البصائر (ع. السداسية 2.

3 ـ كان التعليم الإصلاحي يمتاز بالحيوية و التطور و التجدد بينما كان التعليم الحكومي يعاني من الروتين ، و السبب أن إطارات التعليم الإصلاحي و الجمعيات المحلية لم تكن تعمل لأجر المادي بل بدافع ديني و وطني . قال رئيس لجنة التعليم : ((و المعلم عندنا شديد الإحساس برسالته كمعلّم و مصلح معا ، و هو في الغالب ينسى نفسه في معركته نحو الأمة .)) (1)

4 ـ قدرة نظام التعليم الإصلاحي على التكيف مع البيئة ، و المرونة في تطبيق البرامج و الطرق التربوية و قوانين التعلم ، و هو مبدأ كما قال رئيس اللجنة يتيح الفرصة لنمو المواهب الفردية نموا طبيعيا و يساعد على تربية الشخصية حرية التفكير . (2) و لكن هذا لا يدل على التبعية أو التقليد للنظم التربوية في أوربا ، فقد جاء في تقرير رئيس لجنة التعليم العليا قوله :

((و وصينا بالاقتباس من بعض الأساليب الاوربية و الأمريكية في التعليم و الاستفادة من تقدم التربية الحديثة و علم النفس في الحدود التي تسمح به طاقتنا و أوضاعنا الخاصة ، ومن البديهي أن الاقتباس في هذه النواحي لا يمس جوهر الأسس التي ينبغي أن يقوم نظامنا التربوي عليها من قريب أو من بعيد . لأن هذه الأسس شيء لا يمكن أن يستورد من الخارج دون أن نعرض الملامح الرئيسية في شخصيتنا لخطر الفناء .)) . (3)

و نستخلص من هذا أن الأهداف الوطنية و الاجتماعية من مميزات التعليم الإصلاحي . و قد ثبت لنا أن جمعية العلماء طبقت في مدارسها نظام ديموقراطية التربية و التعليم تطبيقا واسعا كانت تقوم به الأمة نفسها . (4) و كان يمكن لهذا النظام التربوي أن يكون له تأثير اجتماعي أبعد مما تحقق لو أن الظروف في الجزائر إذ ذاك كانت مساعدة على تطبيقه .

أما الناحية الفنّية لهذا النظام التربوي الإصلاحي فقد قامت لجنة التعليم العليا خلال سنة واحدة فقط بالأعمال الآتية كنموذج لنشاطاتها و اهتماماتها :

1 ـ مراجعة برامج التعليم و تعديلها و توحيدها في كلّ مدارس الإصلاح .

2 ـ تنظيم المواد و بيان الحصص و الأوقات و تعيين الكتب المقررة .

3 ـ وضع لائحة داخلية لتنظيم العمل المدرسي و تقنينه ، كتسجيل التلاميذ و الغيابات و النظام في الفصل و العقوبات و فترات الراحة الخ . .

4 ـ سن قانون مفصل تتناول بنوده دور الجمعية المحلّية و المدير و المعلّم و المفتش و أسس العلاقات بين الجميع . (5) و هو ما يمكن اعتباره تشريعا مدرسيا على النمط الحديث .

---

(1) ن . م . ص : 2 . (2) ن . م . (3) ن . م . ص : 9 . (4) ن . م . ص : 2 .

(5) ن . م . و جاء في البصائر أن هذا القانون سيطبع و لكن لم نعثر على ما يدل على ذلك .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

5 ـ بما أن المعلّم (1) عنصر أساسي في النظام التربوي فقد درست اللّجنة حالة كلّ معلّم و شهاداته و أقدميته و شهرته في التعليم لتمييز درجته ، و وضعت إطارا عاما لتصنيف المعلّمين و ترقيتهم في درجاتهم (2) حسب مقاييس محددة في مستويات ثلاثة : فيمن المتخرج من الزيتونة بشهادة "الأهلية" للتعليم العام في درجة ((مساعد)) ، و المتخرج بشهادة "التحصيل" في درجة ((معلّم)) ، أما الحائز على شهادة أو مستوى فوق ذلك فيعيّن أستاذا (3)

6 ـ قيام اعضاء اللجنة بمهمة التفتيش الجهوي (4) و متابعة تنفيذ القرارات و مراقبة سير العمل الدراسي .

7 ـ معالجة كثير من المشاكل ذات الطابع الاداري و الفني الخاصة بالتعليم و رجاله .

8 ـ اصدار بلاغات تربوية (5) ، و جمع معلومات عن كلّ مدرسة و كل معلم لتكوين ملفات اعتبرها رئيس لجنة التعليم ((ذخرا ادبيا ضروريا)) . (6) .

هذه أمثلة عن الجهود التي بذلتها لجنة التعليم العليا في تنظيم عملية التعليم و برمجتها و تحديد عناصر المنظومة التربوية ، و في حلّ المشاكل التي كانت تعوق سير التعليم . و لأخذ فكرة أوضح عن نظام التعليم الاصلاحي في مرحلته الأخيرة من تطوره ، يجدر بنا أن نركز على منهاج التعليم الذي وضعته هذه اللجنة ، و أن نتعرف على مضمونه و أهدافه و أساليب تبليغه .

ثالثا : منهاج التعليم بمدارس جمعية العلماء :

لقد وضعت لجنة التعليم العليا في سنة 1952م منهاجا مفصلا للتعليم الابتدائي ، و نشرته في دفاتر ثلاثة مطبوعة على آلة السحب الحجرية ، تضمنت البرامج المقررة ، و توزيع المواد ، و المواقيت ، و الحصص الأسبوعية . و قسمت مرحلة التعليم الابتدائي المتسلسل تدوم ست

(1) ن . م . يطلق لفظ "المعلّم" في العربية الوظيفية على كلّ من يمارس التعليم و هو استعمال شائع أي بمعنى enseignant و يطلق أيضا على المدرّس الصنف في الدرجة الثانية من إطار الوظيف العمومي و هو الحاصل على البكالوريا ، و ما يعادلها أي instituteurs
(2) عن الأستاذ محمد الصالح رمضان ، نفس الجلسة ، نفس التاريخ و المكان .
(3) راجع عن التفتيش و أهميته و عن حالة التعليم الإصلاحي و صعوباته مقال محمد الغسيري (عضو لجنة التعليم و المفتش بمدارس جمعية العلماء) ، ((التفتيش و أثره في سير التعليم بالمدارس)) ، جريدة "البصائر" ، نفس العدد السابق ، ص : 3 .
(4) كان للجنة التعليم مكتب دائم ينسق أعمالها و يقوم بإعداد البرامج ، و إصدار المناشير و التوجيهات التربوية في مختلف مواد التعليم .
(5) نفس العدد من البصائر . (6) ن ، ص ،

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

سنوات ثلاثة أقسام متمايزة كلّ قسم يدوم سنتين على النحو التالي :

1 ـ القسم التحضيرى ، سنة أولى ، وثانية .

2 ـ القسم الابتدائى ، سنة ثالثة ، ورابعه .

3 ـ القسم المتوسط ، سنة خامسة ، وسادسة .

ولكلّ قسم من هذه الأقسام برنامج سنوي على غرار نظام التعليم بالمدارس الحديثة ، روعيت فيه الأسس النفسية والتربوية ، ورغبات المتعلّمين وميولهم .

وقد ألحّ واضعوا البرنامج على ضرورة ربط التعليم بالدّين والأخلاق ، وبواقع الحياة اليومية للطفل ، وهذا يعد انقلابا جذريا في الطرق التربوية التى كانت متّبعة في مؤسسات التعليم الاسلامي ، ويدلّ على أن المنهاج قد وضع على مبادئ ابن باديس التربوية ، ووفقا لما كان يطمح أن يصل اليه مستوى التعليم الاصلاحي .

ولالقاء الأضواء على نظام التعليم الذي كان يتمّ فيه تطبيق هذا المنهاج وضعنا جدولا يحدّد مختلف الأنشطة التربوية داخل القسم ، ويبيّن التوزيع الأسبوعي للمواد ، والمواقيت ، والحصص في كلّ قسم من الأقسام الثلاثة المذكورة . (انظر الجدول في الصفحة الموالية) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أ ـ جدول التوزيع الأسبوعي للمواد ، والمواقيت ، والحصص

المواد	القسم التحضيري		القسم الابتدائي		القسم المتوسط	
	المواقيت	الحصص	المواقيت	الحصص	المواقيت	الحصص
تعليم ديني وخلقي	2 سا	4	2 سا	4	2 سا	4
قراءة أو مطالعة	7½	15	5	10	3	6
محادثة وتعبير أو إنشاء	2½	5	2½	5	1	1
قواعد الصرف والنحو	—	—	2½	5	2½	5
تمارين كتابية ، وخط	5	10	2	4	2	4
رياضيات	5	10	5	10	5	10
علوم طبيعية	—	—	1½	3	2	4
تاريخ	—	—	1	2	1	2
جغرافيا	—	—	½	1	1	2
تصوير	1½	3	1	2	1½	3
شغل يدوي	1	2	1	2	1	2
إملاء	—	—	½	1	½	1
لغة (مفردات)	—	—	—	—	1½	3
محفوظات وأناشيد	½	1	½	1	1	1
رياضة واستراحة	5	10	5	10	5	10
مجموع الساعات والحصص	30 سا	60 حصة	30 سا	60 حصة	30 سا	58 حصة

ويلاحظ في هذا الجدول أن كل الحصص في الأقسام الثلاثة مدتها 30 دقيقة ، ما عدا الإنشاء والمحفوظات في القسم المتوسط ، فلكلّ منها حصة واحدة ذات 60 دقيقة . (1)

ب ـ أهداف المنهاج وأساليب تطبيقه :

وضع الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي مقدمة لهذا المنهاج حدّد فيها الأهداف التربوية المتوخّاة منه ، فرأى أن الغاية هي تجديد التعليم بمدارس جمعية العلماء ، وتحسين مستواه

(1) راجع : منهاج التعليم الابتدائي بمدارس جمعية العلماء ، إعداد لجنة التعليم ، وإشراف العربي التبسي ، ط. 2 ، على آلة السحب الحجرية ، 12 أكتوبر 1952م . منهاج التحضيري ، ص : 3 . ومنهاج الابتدائي ، ص: 1 . ومنهاج المتوسط ، ص : 3 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بما يتلاءم و تطور المجتمع ، الأمر الذي يبين أن هذا المنهاج هو استمرار و تطوير للحركة التربوية التي قادها الشيخ عبد الحميد بن باديس . و قد اتسم البرنامج بالاصالة و التفتح ، فجمع بين المواد الدينية و اللغوية و الأدبية ، و اهتم بمعارف العصر ، وخاصة علوم الحياة . و حرص واضعوه على الاستفادة من نظم التربية الحديثة و أساليبها ، فقدموا للمربين منهاجا مستوحى من الطرق الحديثة ، وكان القصد منه كما يقول التبسي هو : ((رفع غربة الابن الجزائري العائش بعقله في غير زمانه ، المتخلف عن ركب أبناء وقته .)) . (1)

و يمكن حصر أهداف التعليم التي يرمي إليها منهاج المرحلة الابتدائية في مدارس جمعية العلماء في ثلاثة محاور هي :

1 — تعليم العقائد الإسلامية الصحيحة ، وإحياء الشعور الديني ، وغرس النزعة السلفية في فهم حقائق الدين ، و تربية الأطفال على الأخلاق الأسلامية و ممارسة الفضيلة .

2 — تعليم اللغة العربية تعليما وظيفيا ، وتمكين التلاميذ من اكتساب آلياتها و استعمالها في التعبير و الكتابة و بعثها كلغة للعلم و الحياة .

3 — نشر التعليم و تعميمه ليشمل كل فئات الشعب وتمكين الطفل من مبادئ العلوم و المعارف العصرية العامة التي تناسب مستواه العقلي وعمره الزمني .

و على ضوء هذه الأهداف حددت لجنة التعليم العليا مواد البرنامج و مقرراته ، و عبّرت عن رغبة الشعب في التمسك بتاريخه و لغته و دينه أي بشخصيته ، و عن طموحه إلى العلم و الحرية و الحياة . فمن طريق التعليم الديني و الخلقي ينفذ الأطفال إلى حقائق الإسلام و يتمثلونها في سلوكهم . و بدروس اللغة العربية يمتلكون أساليب التفكير و التعبير عن آرائهم و رغباتهم و مواقفهم و يتشربون قيم ثقافتهم .

أما المواد العلمية و الاجتماعية فبواسطتها كما يقول الشيخ العربي التبسي : ((يدخلون هذا العالم المحيط بهم .)) (2) غير أن تحسين المناهج و تطويرها لن يحقق الهدف إذا لم يرافقه اهتمام بتكوين المعلمين و إعدادهم تربويا لتطبيق المقررات و التوجيهات تطبيقا يستجيب لاهتمامات الأطفال و يتلاءم مع ميولهم ، و لذلك كانت تعقد لهم ندوات تربوية ، و تنظم دروس تطبيقية نموذجية ، و يقوم المفتشون بالتوجيه و التكوين و المراقبة و بتذليل الصعوبات التي كانت تعترض التربية و التعليم . و قد أكدت التوجيهات التربوية للمعلمين ضرورة مراعاة المرونة في تطبيق البرامج و الاعتماد على الخبرة و التجربة العملية المستمدة من ممارسة التعليم .

و لكي يحقق المعلم أهداف البرنامج عليه أن يهتم بتحضير الدروس و تهيئة الوسائل التي

---

(1) و (2) منهاج التعليم ، الجزء الخاص بالقسم التحضيري ، ص : 4 — 5 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تساعده على الشرح و الإيضاح و التبليغ . (1) وقد حدد التبسي الطريقة التربوية التي ينبغي اتباعها في التدريس فقرر أن التعليم ((يجب أن يكون حسيا في غالب الأحيان ، و المعلم أثناء دروسه يحاول أن يكون مكتشفا لا حاكيا . . فبالطريقة الإيجابية يتولد نشاط و حيوية بين المعلم و تلاميذه . و هكذا يخرج الطفل بأكبر قسط من الفائدة العملية .)) . (2)

و لا شك في أن هذا الأسلوب الذي يعتمد الوسائل الحسية في الإيضاح و يتخذ الاستجواب طريقة في التدريس ـ هو الأسلوب الذي يساعد الطفل على التعلم الذاتي و يشجعه على تفتح شخصيته التي لم يكن لها اعتبار في أساليب التعليم الإسلامي العتيقة . و هذا الأسلوب الذي انتهى إليه التعليم الإصلاحي مطابق للنظرية التربوية الحديثة في التربية و التعليم ، مما يؤكد أن التعليم الإصلاحي قد عرف تحوّلا تدريجيا عميقا من حيث الطريقة و المحتوى ، و انتقالا من تعليم تقليدي إلى تعليم عصري يستجيب لرغبات المتعلمين ، و يلبّي مطالب الحياة .

جـ ـ أهداف كل مادة ، و طريقة تدريسها :

لكي نتعرف على الأهداف الجزئية التي كان يرمي إليها واضعوا المنهاج ينبغي أن نتتبع جوانب العملية التربوية و نشاطاتها التي تمارس داخل القسم ، و أن نحدّد باختصار الهدف من تدريس كلّ مادّة ، و بذلك نلقي الأضواء على الطريقة المتّبعة في تطبيق محتويات المنهاج .

جـ 1 ـ التعليم الدّيني و الخلقي :

و رد في المنهاج المذكور أن الهدف من تدريس الدين و الأخلاق هو غرس القيم النبيلة في نفوس التلاميذ ، و إيقاظ الشعور الديني و الخلقي فيهم ، و تدريبهم على العادات السلوكية الحسنة . لذلك ينبغي الابتعاد عن طريقة التلقين و التقرير و استبدالها بأسلوب الحوار المناسب لعمر الطفل و مستواه العقلي . و هذا يتطلب اعتماد الحوادث الجارية في حياته اليومية ، لتقريب حقائق الدين و مبادئه إلى ذهنه .

و ترتكز التربية الدينية و الخلقية في مدارس الإصلاح على تعليم القرآن و الحديث النبوي و شرحهما على الطريقة السلفية السهلة الصافية التي تعتمد على الفطرة و تخاطب العقل و الحواس و الوجدان ، كما ترتكز على القصص الديني و التاريخي ، و تعتمد نماذج سلوكية من حياة الرسول (ص) ، و سلوك الصحابة و التابعين من رجال الإسلام ، و ذلك للاعتبار بمواقفهم و هذه الطريقة نفسها هي طريقة الشيخ عبد الحميد في التربية و التعليم و الدعوة و التذكير .

(1) عن مؤهلات المعلّمين و درجاتهم و مقاييس اختيارهم للانخراط في سلك التعليم الإصلاحي ، انظر: تركي رابح التعليم القومي و الشخصية الوطنية ، (م.س) ، ص: 3 .
(2) منهاج التعليم ، (م.س) ، ص: 6 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و باختصار فإن تدريس النصوص لم يعد يقتصر على التحفيظ و التلقين للآيات و الأحاديث بل أصبح يستهدف الشرح و التبليغ و الإفهام للنصوص المختارة ، كآيات الخلق و التكوين ، و الواجبات نحو الخالق ، و نحو النفس ، و الأسرة ، و المجتمع ، و محاربة المساوئ و الرذائل .

و في المرحلة المتوسطة و هي المرحلة الأخيرة من التعليم الابتدائي يعلّم التلاميذ قواعد الإسلام ، و مبادئ الفقه و أحكام الشريعة ، و ذلك ((بعبارات سهلة تؤدي المعنى من غير أن يخرج المعلّم أو تدفعه إلى الإخلال بالحكم الشرعي .)) (1) . و تعطى لهم في السنة السادسة مبادئ المعاملات التي لها اتّصال مباشر بواقع المتعلّمين و بمستقبلهم ، كالنكاح و أركانه ، و النفقة ، و الحضانة ، و الطلاق .

و إذا كانت هذه الموضوعات تبدو فوق مستوى التلاميذ في المرحلة الابتدائية حاليا فإن أغلب التلاميذ في مدارس جمعية العلماء كانوا متقدّمين في السّن ، بحكم عدم توفّر الظروف للدخول المدرسي في السّن القانونية ، فضلا عن الفارق في مستوى التحصيل المرتفع إذ ذاك كما أشرنا سابقا . و هذه حقيقة شهد بها من كانوا معلّمين بمدارس الإصلاح ولا يزال كثير منهم في سلك التعليم .

جـ . 2 ـ النشاطات اللغوية :

نظرا إلى التحدّيات التي كان التعليم العربي الحر (2) يواجهها من قبل الإدارة الفرنسية و رجال التعليم الاستعماري (3) ، فإن للنشاطات اللغوية في التعليم الاصلاحي أهمية بالغة . و أهمها : المحادثة ، و القراءة ، و الإنشاء ، و المفردات ، و قواعد النحو و الصرف و تمارينهما ، و الإملاء ، و الخطّ ، و المحفوظات و الأناشيد .

1 ـ القراءة :

في القسم التحضيري تعطى القراءة بعد تعليم الألفباء خلال الأشهر الثلاثة الأولى مرفوقة بتمارين متنوّعة و متدرّجة بالطفل من السهل إلى الصعب ، و تختار النصوص و الجمل و المفردات البسيطة التي يفهمها التلاميذ و يتجاوبون معها .

و لما كانت الكتابة مرتبطة بالقراءة و مكملة لها فإن المعلم يكلّف الأطفال في حصّة الخطّ

---

(1) ن . م . (الجزء الخاص بالقسم المتوسط) ، ص : 6 ـ 7 .
(2) عن التعليم العربي الحر و أهدافه و نظامه و مناهجه : راجع تركي رابح ، التعليم القومي ، و الشخصية الوطنية ، الفصلين : 5 و 6 ، ص : 198 و 259 وما بعدهما .
(3) راجع : عيون البصائر للابراهيمي ، (م . س) ، ص : 302 ـ 305 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بنقل كلمات و جمل من السبّورة إلى الكراس . وفي الابتدائي يدربون على القراءة الصحيحة المسترسلة ، و تذلّل لهم الصعوبات لفهم النص فهما إجماليا .

أما في القسم المتوسط فإن حصة القراءة تتحوّل إلى حصة المطالعة . و الفرق بين التّسميتين واضح و هو أن الطّلاب في حصة المطالعة لا يدربون على القراءة الصحيحة فحسب ، بل إن الهدف منها هو تمكين التلاميذ من اكتساب القدرة على المطالعة الحرّة ، و إثارة رغبتهم في حب الاستطلاع و تعويدهم على التعايش مع النّصّ ، و على بذل الجهد لفهم معانيه ، فيركّز في هذه الحصّة على القراءة المسترسلة المعبرة ، و على فهم المفردات الصعبة ، و الأفكار الجزئية و العامة التي يتضمنها النّصّ مع العناية بالفكرة الأساسية .

2 ـ المحادثة و التعبير الشفاهي :

كانت تدرّس هذه المادة في القسمين التحضيري و الابتدائي ، و الهدف منها إثراء الرصيد اللغوي للطفل ، و تزويده بالآليات اللغوية ، و بأهم الصيغ و القوالب و التراكيب و الأساليب التي يحتاجها الطفل في التعبير عن أفكاره و مشاعره . مع تقويم النطق و تقوية "ملكة" الملاحظة فيه (1) ، و إتاحة الفرصة لتنمية مواهبه و استعداداته .

و تتّصل موضوعات التعبير و المحادثة بحياة الطفل اليومية ، و بالبيئة التي درج فيها كالأسرة و المدرسة و الشارع و الدكّان ، و مختلف الأدوات ، و الجسم ، و الثياب ، و مظاهر الطبيعة .

و في حصة آخر الأسبوع ينطلق التعبير من قصّة ينشئها التلاميذ بمساعدة المعلّم . (2) ففي التحضيري يركز على الموضوعات الحسّية التي تواجه الطفل في وسطه ، و في الابتدائي تتّبع نفس الطريقة و لكن يتوسع لهم في الآليات اللغوية كمّا و كيفا .

و بما أن مدارك الطفل و مشاهداته اتّسعت في الابتدائي فإن موضوعات المحادثة و التعبير تمتدّ إلى المعامل و الآلات و الرحلات و الاشغال و المهن و الأمراض . وكما ورد في المنهاج فإن المحادثة تعتمد على الرسوم و الصور . (3)

3 ـ الإنشاء :

يطلق على التعبير الكتابي في القسم المتوسط اسم "الإنشاء" ، و يعطى في البداية على شكل تعبير شفاهي و كتابي ، و تمارين متدرجة الصعوبة ، يستعين التلميذ فيها بنماذج

(1) منهاج القسم التحضيري ، ص : 8 .
(2) منهاج القسم الابتدائي ، ص : 44 .
(3) ن . م . ص : 3 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

متنوعة تقدم له للنسج على منوالها ، فيدرّب على تركيب جمل و تكوين بناءات لغوية في أغراض مختلفة ، ثم ينتقل به إلى تحرير فقرة ، و معالجة موضوع بنفسه و بدون شرح أو تهيئة سابقة ، و أخيرا يدرّب التلاميذ على اكتساب تقنيات التعبير ، كضبط عناصر لموضوعات نموذجية ، و اختصار نصّ أو تلخيصه ، و طريقة وصف الأشياء الحسية ، و إنشاء قصص و روايات ، و تحرير رسائل و ما إلى ذلك من تقنيات التعبير و أساليبه . (1)

4 - المفردات :

تدرّس المفردات و تراكيب الجمل في التحضيري و الابتدائي مع المحادثة . أما في القسم المتوسط فقد خصّصت لها ثلاث حصص في الأسبوع .

و يهدف درس المفردات إلى مساعدة الطفل على اكتساب الثروة اللّغوية و فقهها و تنمية رصيده منها ، و إلى تدريبه على الاستفادة منه في التعبير ، مع الإلحاح على التطبيق و الاستعمال . و من ثمة فإن البرنامج يقرّر أن الدرس يجب ألّا يكون عبارة عن حصة لحشو عقول التلاميذ بقائمة من المفردات في غرائب اللّغة ، أو تكديس قاموسي لها في الأذهان ، بل ينبغي أن تكون لها علاقة بالموضوعات المدروسة ، فالكلمة لا يكون لمعناها أثر إلّا إذا أعطيناها حياة بإيرادها في النص و استعمالها في التعبير . و لذلك على المعلم أن يركز في دراسة الكلمة على المعنى الحقيقي و المجازي ، و الاشتقاق ، و الترادف ، و التضاد ، و على التطبيق و تنويع الاستعمال في جمل و عبارات . و أثناء ذلك يدرّبون على الناحية البنيوية ، أي على ترتيب الكلمة في الجملة و الجملة في العبارة ، و العبارة في الفقرة ، و الفقرة في النصّ ، و على فهم الصور البيانية السهلة و المعاني المتخيلة منها ، كما يدرّبون على التعبير بالمفردات عن الحركة الحيّة و الأفكار و العواطف و الانفعالات الإنسانية ، كالسرور ، و الإعجاب ، و الشفقة ، و الغيظ . و يستخلص من هذا أن تعليم اللّغة بمدارس الإصلاح كان تعليما وظيفيا يهدف إلى الإعداد للحياة العملية كما قال ابن باديس .

5 - قواعد النحو و الصرف :

أما في القواعد فقد قرّر كتاب ((النحو الواضح)) للقسمين : الابتدائي و المتوسط ، و كانت طريقة هذا الكتاب إذ ذاك تعتبر عصرية بالنظر إلى المتون و الحواشي القديمة التي كان يتم بواسطتها تدريس القواعد ، فخصّص الجزء الأول منه للسنة الثالثة ، و الجزء الثاني للسنة الرابعة ، و قسم الجزء الثالث على السنتين : الخامسة و السادسة .

و تعطى مبادئ الصرف في التحضيري و الابتدائي شفويا . و قد نصّ البرنامج على ضرورة

(1) منهاج القسم المتوسط ، ص : 9 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تطبيق القواعد المدروسة لا في حصص التمارين فقط بل في مختلف الأنشطة اللغوية . ولكي يكون درس القواعد تربويا غير ممل فان مدته كانت لا تتجاوز خمسة عشر دقيقة ، و الوقت المتبقى من الحصة (15 دقيقة) يخصص للتمارين التطبيقية شفاهيا . زيادة على التمارين الكتابية و الواجبات المنزلية . (1)

و لئن كان درس القواعد معتمدا على أمثلة بدلا من النص ـ على طريقة النحو الواضح ـ ، فإن نصوص القراءة و المطالعة و المحفوظات و الإنشاء كانت تعتبر بمثابة تطبيق وظيفي للقواعد .

و هكذا فإن تدريس القواعد لم يعد هدفا في ذاته كما كان شائعا في مؤسسات التعليم الإسلامي ، بل أصبح ينظر إليه على أنه نشاط لغوي يندرج في إطار اكتساب الآليات التي تمكن التلاميذ من استعمال اللغة العربية استعمالا وظيفيا في مختلف الأغراض . و هذا يعد تطورا كبيرا في فلسفة التربية و التعليم بمدارس الإصلاح و في أساليب تطبيقها .

6 ـ الإملاء :

يعتبر برنامج الإملاء و الإنشاء تطبيقا أسبوعيا لما حصله التلاميذ في مختلف الموادوالانشطة وقد نصّت التوجيهات التربوية على أن يكون نص الإملاء قصيرا محضّرا ، و أحيانا غير محضر ، يكتب على اللوح ثم يمحى ، أو يقرأ في كتاب ثم يملى ، و أن يحتوي على قواعد الرسم . و يكون النص متبوعا بأسئلة في اللغة و الأفكار و المعاني .

و في القسم المتوسط يختار نص لأحد مشاهير الكتّاب ، على ألا يتجاوز عشرة أسطر ، و بشرط أن تكون له علاقة بالمحور الأسبوعي (2) . و نستنتج مما تقدم أن الطريقة المحورية لم تكن مجهولة لدى رجال التعليم الإصلاحي .

7 ـ المحفوظات و الأناشيد :

كانت هذه المادة تكمل دروس الأخلاق و المحادثة ، و هي تحتوي على قطع و نماذج شعرية و نثرية تناسب مستوى التلاميذ و مداركهم . و نصّت التوجيهات على أنه يجب أن تكون ذات مغزى أدبي أو أخلاقي ديني أو وطني أو تاريخي . يلقّن المعلم التلاميذ أداءها ، و يكلفهم بحفظها ثم يضع لها لحنا مؤثرا ((يحرك مشاعر الأطفال)) (3) . أما موضوعاتها فهي تدور إما حول اهتماماتهم كالبيت و المدرسة و الحيوانات و اللعب و الطموح ، أو تعالج قضايا اجتماعية و تربوية كالإسلام و الوطن و الشباب ، و الفتاة ، حيث كانت مشكلة تعليم البنت في أوجها حينذاك.

---

(1) منهاج القسم التحضيري ، ص: 9 . و القسم الابتدائي ، ص: 4 .
(2) منهاج القسم المتوسط ، ص : 9 .
(3) منهاج القسم التحضيري ، ص : 9 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ج . 3 - المواد التنشيطية :

لقد أولى برنامج التعليم الإصلاحي الحر اهتماما خاصا بالمواد التنشيطية ، الذهنية منها و اليدوية ، و كان الهدف منها هو تدريب التلاميذ على اكتساب المهارات و الخبرة العملية و بعث النشاط و الحيوية فيهم ، و على اكتساب قوة الملاحظة . و يتمثّل هذا النشاط في الرسم و التصوير ، و الأشغال اليدوية ، و الرياضة البدنية .

8 - الرسم و التصوير :

يهتم في الرسم بالأشكال الهندسية البسيطة المقرّرة في برنامج الحساب ، كالخطوط و الزوايا ، و المربّعات ، و الدوائر ، و يعتمد في ذلك على الوسائل الحسّية كالعِصِيّات وأعواد الثقاب و الأقراص .

و في التصوير تؤخذ نماذج من دروس المحادثة و المشاهدة ، و تحاكي طبيعة بعض النباتات التي توضع أمام أعينهم للملاحظة (أوراق ، زهور ، فواكه) ، ثم يلوّنونها . و تتاح لهم فرص للرسم الحرّ في الفصل أو في المنزل (1) . و في التصوير الحرّ ينتقل المعلّم بين التلاميذ للتوجيه و التصحيح . و بناء على ذلك فإن الهدف من حصة الرسم و التصوير هو تنشيط التلاميذ و تفجير مواهبهم الكامنة للتعبير عن ذواتهم و أذواقهم بالشكل ، و اللّون و الصورة .

9 - الأشغال اليدوية :

تهدف هذه الحصة إلى تمكين التلاميذ من اكتساب المهارات الحركية عامة و اليدوية بصفة خاصة ، فيمارسون القصّ و الطيّ ، و ظفر الخيوط ، و يصنعون أشياء مختلفة الأشكال من ورق، وصلصال ، و يقومون بنشاطات أخرى بسيطة لكنها ذات فائدة عملية بالغة الأهمية في ذلك الوقت بالنظر إلى الطرق التقليدية السائدة . (كفتح محبرة ، و بري قلم ، و دقّ مسمار ، و فتح صندوق ، و حفر ثقبة إلخ . .) .

و في البداية يدرّبون على استعمال بعض الأدوات المستعملة في الأشغال الفلاحية ، كالفأس و المقص و المجرفة و المطرقة . و هذا كلّه يؤكّد أن منهاج التعليم بمدارس جمعية العلماء كان يهدف إلى التربية العملية التطبيقية التي تمكّن المتعلّمين من مواجهة الحياة و أحوالها المتغيّرة .

10 - الرياضة البدنية :

و في مجال التربية البدنية فإن للرياضة البدنية مكانة بارزة في مدارس الإصلاح ، فالمعروف

---

(1) ن . م . ص : 11 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أن التعليم العربي في المعاهد الإسلامية كان تعليما نظريا لا يهتم بالمواد التنشيطية و الترفيهية . و لذلك كان المنهاج حريصا على تجاوز التعليم التقليدي إلى تعليم عصري وظيفي يأخذ بعين الاعتبار اهتمامات المتعلم في حياته العملية - الفردية منها و الاجتماعية .

و تهدف حصة التربية البدنية إلى الترفيه عن الأطفال من عناء الدراسة ، و إلى بعث الحيوية و النشاط فيهم ، و على المعلم أن يقاوم الخمول و قلة الحركة ، و أن يمنع الألعاب العنيفة و يختلط بالتلاميذ لجعلهم جماعات حتى تتكون لديهم الروح الاجتماعية ، و يجب أن تكون الألعاب منتقاة و جذابة للطفل ((كي ينمو جسمه و تزيد مهارته ، و يتضاعف مجهوده و جرأته .)) (1) .

فيلاحظ اذن أن التلاميذ لا يمارسون الرياضة على أنها شئ آخر غير اللعب ، بل ان أغلب حصص الاستراحة قد خصصت للحركات و الألعاب الجماعية : (سير القطار . تقليد حركة أجنحة الطيور . لعبة القط و الفأر . لعبة الدجاجة العمياء . دوران الرحى . مسابقات القفز على الحواجز . السير صفوفا منتظمة . تمارين التوازن . و غيرها من الحركات التي تمرن عضلات الجسم و أجزاءه و تبعث في الطفل الحيوية و النشاط و المرح و روح العمل الجماعي و المبادرة . و كان لحركة الكشافة الاسلامية الجزائرية في الثلاثينات دور في ادخال الرياضة الى التعليم الاسلامي بالجزائر . و يعتبر اهتمام الشيخ عبد الحميد بن باديس و رفاقه بالحركة الكشفية التي كانت اطاراتها تتولى النشاط الرياضي في مدارس الاصلاح تعبيرا قويا عن عناية المصلحين الجزائريين بالجوانب العملية للتربية و التعليم ، و هي الجوانب التي كانت تهملها مؤسسات و معاهد التعليم الإسلامي . (2)

---

(1) منهاج القسم التحضيري ، ص : 140 . (2) كانت الكشافة في الجزائر قبل الثلاثينات فرنسية يشرف عليها رجال ذوو نزعات مسيحية و يهودية و لائكية و كان المسلمون يتصورونها منظمات تبشير . و بعد الاحتفال المئوي حدثت في جو الحركة الوطنية الاصلاحية يقظة و كون الجزائريون منظمات كشفية مستقلة . و في 1937م أسس الشهيد محمد بوراس بالعاصمة (ولد بمليانة في 1908م و نفذ فيه حكم الإعدام في ماي 1941م) جامعة الكشافة الاسلامية الجزائرية . ثم انتشرت الحركة الكشفية في أنحاء الجزائر . وقد تأسست الكشافة الاسلامية بقسنطينة بتوجيه الشيخ عبد الحميد بن باديس و رعايته و كان رئيسها الشرفي . و أول فريق كشفي فيها هو "الرجاء" و مشرفه محمد الصالح رمضان ، ثم "الصباح" الذي تحول الى "الأشبال" و مشرفه محمد الغسيري . و وقع أول تجمع كشفي وطني بالحراش في جويلية 1939م و ترأس ابن باديس حفل اختتامه بقاعة الأطلس (المجستيك سابقا) . أما اكبر تجمع تاريخي للكشافة الاسلامية فهو مخيم تلمسان في 1944م تحت شعار ((الاستقلال و الحرية)) ، حضرته شخصيات وطنية و فرنسية بارزة و مثل فيه الشيخ البشير الابراهيمي جمعية العلماء .

وقد روى لي الأستاذ محمد الصالح رمضان (نفس الجلسة المشار اليها سابقا) أن الشيخ عبد الحميد حضر حفل آخر السنة في مدرسة التربية و التعليم بقسنطينة و كان الكشافون من فريقي : "الرجاء" و "الصباح" يرددون الأناشيد الدينية و الوطنية فتأثر الشيخ بحماس الشباب و كتب في ورقة كلمات ، و لما صعد منبر الخطابة ارتجل قصيده المعروف ((شعب الجزائر)) من يؤكد اهتمامه بالشباب وثقته فيه . (راجع : محمد الصالح رمضان ، ((تاريخ و تطور الحركة الكشفية بالجزائر)) ، مجلة : "الثقافة" تصدرها وزارة الثقافة بالجزائر ، السنة : 12 ، العدد : 69 ، (رجب - شعبان 1402هـ / =

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ج.4 — الحساب ، والهندسة :

في القسم التحضيري تدرّس الأعداد من واحد الى 99 دراسة حسية باستعمال العصيات والأقراص وعن طريق المجموعات البسيطة ، ويدرب الأطفال على اجراء العمليات الأربع ، مع الإكثار من التمارين التطبيقية شفاهيا وكتابيا . كذلك الأمر بالنسبة لأوليات الهندسة كالخطوط والدوائر .

ويستعمل المدرّس في الحساب منضدة خاصة تسمى "منضدة الحساب" ، وتكون كما وصفها البرنامج في وضع مائل ذات درجتين بالنسبة الى سطحها مجهزتين بلوحتين للكتابة .

وفي حصة الحساب الشفوي يلتف التلاميذ حول المعلم الذي يضع على المنضدة الأزرار والعصيات والنقود أو غيرها من الوسائل المعينة على الشرح والإيضاح ، فيكثر من الصيغ والتراكيب الحسية لكلّ عدد ، ثم يجرد الأعداد وخاصة منها البسيطة (من 1 الى 9) ، وذلك لكي يتدرب التلاميذ على الحساب الذهني ويكتسبوا قدرة على التجريد والتعميم .

ويستعمل المعلم الطبشور الملوّن في الكتابة على اللّوح لابراز المنازل والأعداد المركز عليها ، كما يحرص على على المراجعة والتذكير بالمعلومات والحقائق المدروسة ليسهل بناء النتائج الجديدة على المقدّمات السابقة . أما جدول الضرب فيعطى لهم تدريجيا . (1)

وفي الابتدائي يُتدرّج بالطفل من السهل الى الصعب ، فيراجع البرنامج السابق ، ويتوسع لهم في مبادئ الحساب والهندسة ، كالمنازل ، والمقاييس ، والمكاييل ، والموازين ، والأشكال .

أما في القسم المتوسط فيتوسع لهم في النظام المتري بالأعداد الصحيحة والكسور العشرية فهما وقراءة وبسطا وتبسيطا ، وفي حساب السطوح والأحجام والمقاييس والأعداد المركبة والنسبة المئوية ، وما الى ذلك مما يحتاجه الطفل في حياته العملية ، ويؤهله للتوسّع في دراسة الرياضيات . وقد استرسلنا في ذكر هذه الجزئيات لإعطاء صورة أوضح عن الطريقة التربوية ، وللتدليل على أن التعليم الإصلاحي قد أصبح فعلا تعليما حديثا في برامجه ووسائله في التعليم .

= مايو — يونيو 1982م) ص : 27 — 32 . وقد عرف الشيخ رمضان بالأهداف والطرق التربوية للحركة الكشفية فقال : ((منظمة عالمية لتربية الشباب على الأخلاق الفاضلة والوطنية الصادقة والأخوة الإنسانية . وهي حركة اجتماعية ترفيهية للتربية والتنظيم تهدف الى تقويم العقل والجسم معا بطرق علمية جذابة . تمكّن الطفل ليكون مواطنا صالحا .. طريقها الى ذلك الطبيعة الساحرة والحياة العامة . فالكشافة نظام تهذيبي يراد به تكوين الشخصية ..)) . وانظر أرضا عن ذلك : ((تاريخ الكشافة الاسلامية الجزائرية)) ، (ن.م) ، العدد : 70 ، (رمضان — شوال 1402هـ / يوليو — أغسطس 1982م) ص: 59 — 68 . (1) برنامج القسم التحضيري ، ص: 31 .

ج . 5 ـ العلوم الطبيعية :

كانت الحصة التي تعطى لهم فيها أوليات علم الطبيعة تسمى في القسم الابتدائي "المشاهدة"، وفي القسم المتوسط "الأشياء وعلوم الطبيعة". ويدل هذا الاختلاف في التسمية على مراعاة التدرج الذهني والنفسي للمتعلّمين، فمن مرحلة المشاهدة والملاحظة الى مرحلة التحسس للأشياء واختبارها. كما يدل على التدرّج في الانتقال من التعرف على الأشياء البسيطة الى الظواهر الأكثر تعقيدا.

ويشرع في تعليم هذه المادة في السنة الأولى من القسم الابتدائي. وكان الهدف منها تنمية القدرة على الملاحظة الدقيقة لخصائص الأشياء المشاهدة في الطبيعة، وتوجيه التلاميذ الى اكتساب المعرفة العلمية عن طريق الاكتشاف بالتجربة والمعاينة للظواهر البسيطة التي لها علاقة بالطفل وبيئته، وخاصة ما يتصل بالإنسان والحيوان والصحة وطلوع الأسنان والهضم والتنفس والدورة الدموية ومراكز الحس، والأدوات الصناعية، المعادن والنباتات المعروفة في الوسط الذي يعيش فيه الطفل، وملاحظة الظواهر الفيزيائية المادية كالغليان والتبخّر. (1)

وفي القسم المتوسط تعطى لهم أحوال المادة ووزن الأجسام والسوائل والحرارة والماء والهواء ومبادئ علم الصّحّة ووظائف الأعضاء والمعادن والنباتات والحيوانات آكلات اللّحوم وآكلات الأعشاب.

ولتطبيق مبدا الملاحظة في عين المكان كان المعلّمون في حصة العلوم يأخذون التلاميذ الى الحقول والغابات لأداء الدروس على الطبيعة في الهواء الطلق. (2)

وقد ألحت التوجيهات التربوية التي تضمنها منهاج التعليم بمدارس جمعية العلماء على أنه يجب على المعلم أن يلتزم بالمقررات، ولكن عليه أن يتناولها بروح تربوية يراعي فيها خصوصيات البيئة وظروف المتعلّمين وميولهم واستعداداتهم. (3)

---

(1) ن . م . (2) منهاج القسم الابتدائي، ص: 7 ـ 9 . ر منهاج القسم المتوسط، ص: 13 .

(3) كان رجال التعليم الإصلاحي حريصين على توجيه المعلّمين الى الجوانب الفنية للعملية التربوية وتكوينهم تكوينا يساير تطور طرق وأساليب التعليم الحديث . ويعتبر الشيخ البشير الابراهيمي أكثرهم اهتماما بذلك، فقد كان ينشر توجيهات ونصائح للمعلمين تتضمن أصول التربية والتعليم وأساليب التعامل مع التلاميذ ويلح على ضرورة فهم شخصياتهم ومراعاة ميولهم وإيجاد جو من الثقة والمحبة بين المعلم والتلميذ . وقد وضع الشيخ الابراهيمي برنامجا للتعليم الابتدائي بجميع أنواعه، وصفه محمد الفسيري بأنه ليس كالبرامج المعتادة بل هو ((معلم مكتوب)) كما قال .
انظر "مقدمات" هذا البرنامج في :آثار محمد البشير الابراهيمي، ج : 3، نشر (ش.و.ن.ت)، الجزائر، 1402هـ/ 1981م، ص: 155 ـ 166 . وانظر في : عيون البصائر، ط.1، ((كلمات وأعظة لأبنائنا المعلّمين))، ص : 291 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ج . 6 _ التـــاريـــخ :

لقد حدّد الشيخ عبد الحميد ابن باديس الهدف من تدريس التاريخ فقال : ((. علينا أن نعرف تاريخنا ، ومن عرف تاريخه جدير بأن يتخذ لنفسه منزلة لا ئقة بـه في الوجود . ولا رابطة تربط ماضينا المجيد بحاضرنا الأغر والمستقبل السعيد إلاّ هذا الحبل المتين : اللّغة العربية .)) . (1)

فالتاريخ في نظر ابن باديس وسيلة للدفاع عن الشخصية وغرس أصول الوطنية في الفرد والجماعة وهو يرتبط بالجغرافيا وبالتربية الدينية والمدنية والسياسية ارتباطا وثيقا . يؤكد ذلك ما جاء في برنامج التاريخ بمدارس الإصلاح : ((قبل أن يكون التاريخ لا دينيا يعنى بالأسـر المالكة والمدنيات ، يجب أن يكون أولا وبالذات علما دينيا .)) . (2) فالتاريخ في مفهـوم المصلحين العلماء ينبغي أن يكون غائيا هادفا . وبدلا من أن يعنى بالأفراد والحضارات المادية فقط يجب أن يهتم بالأمم والشعوب وبأصول المدنية والأخلاق . وهذه النظرة إلى التاريخ اعتقادية تخضع لاعتبارات دينية واجتماعية وسياسية . ومن هذه الخلفية حدّد العلماء برنامج التاريخ وأقسامه في ثلاثة محاور :

أولا : التاريخ العام القديم ، وهو يعنى بخلق آدم وظهوره مع حواء على الأرض ، ويعنى بالطوفان ، والسيرة المختصرة لبعض الأنبياء والرسل ، وكلّ ذلك من خلال القرآن والحديث باعتبارهما وثيقتين تاريخيتين لا يتطرق إليهما الشك عند المسلم فيما ورد فيهما من حقائق .

ثانيا : تاريخ الإسلام في جزيرة العرب ، مع العناية بالمعتقدات القديمة قبل الإسـلام ، وبحياة محمد (ص) ودعوته وجهاده وغزواته وبالخلفاء الراشدين إلخ ..

ثالثا : تاريخ الجزائر القديم ، ويعنى بالبربر وعاداتهم وكفاحهم ، وبالفينيقيين ، وبالغزو الروماني والواندالي والبيزنطي ، وبالفتح الاسلامي وأبطاله ، وبالدول التي نشأت بعده حتى العهد العثمـاني .

أما تاريخ الجزائر الحديث فيعنى بالاحتلال الفرنسي ، والمقاومة الشعبية له ، بأوضاع المسلمين في العهد الاستعماري _ كما نص البرنامج على ذلك صراحة _ ، وينتهي بجمعيـة العلماء ونشاطها وأهدافها .

وكان هذا المقرر مقسمـا على سنوات المرحلتين الابتدائية والمتوسطة . وأوصت التوجيهات بمراعاة التدرج من السهل إلى الصعب . ولكن يبدو أن في هذا البرنامج موضوعات قد يصعب

(1) آثار ابن باديس ، ج : 3 ، ص : 264 _ 265 .
(2) منهاج القسم الابتدائي ، ص : 5 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

على التلاميذ متابعتها في هذه المرحلة ، وخاصة الموضوعات التي لها صبغة سياسية معقدة أو طابع ميتافيزيقي تتطلب ادراكها نضجا عقليا معينا .

ومن الكتب التي كانت معتمدة في تدريس تاريخ الجزائر من وجهة النظر الاصلاحية كتاب ((تاريخ الجزائر في القديم والحديث)) (1) وكتب الأستاذ أحمد توفيق المدني .

وتجدر الملاحظة أن مادتي التاريخ والجغرافيا اللتين كان الشيخ عبد الحميد بن باديس يدرسهما خفية في الليل حين تنام عيون الاستعمار كما قال ، قد أصبحتا بعد وفاته تدرسان في مدارس جمعية العلماء جهيرة على مرأى ومسمع من السلطة . ويبدو أن السبب في سكوت الادارة الفرنسية عن ذلك يعود من جهة الى انشغال فرنسا بهموم الحرب العالمية الثانية ومن جهة أخرى الى اعتضاد العلماء بالأمة ، والى تطور الحركة الوطنية وتزايد الوعي الشعبي ، مما شكل ضغطا سياسيا على الإدارة الفرنسية وساعد الحركة الإصلاحية على أن تفرض نفسها كحركة شعبية يحسب لها حسابها . فلكي لا تستفز السلطة الجماهير التي كانت مناصرة للإصلاح سكتت عن نشاط جمعية العلماء التربوي ، ولذلك عرفت حركة التربية والتعليم تطورا كبيرا بعد وفاة ابن باديس . (2)

ج . 7 ــ الجغرافيا :

كان الهدف من تدريس هذه المادة في مدارس جمعية العلماء هو ربط الطفل بالرقعة الجغرافية التي يعيش عليها أي تحبيبه في أرضه ووطنه ، ومساعدته للتعرف على موقعه من العالم وما يحيط به من ظواهر طبيعية واجتماعية وسياسية واقتصادية . وكان تحقيق هذا الهدف تحت حكم الاستعمار على درجة كبيرة من الأهمية .

ولفهم العلاقات المعقدة بين الظواهر الجغرافية ينبغي تبسيط المعقول المجرد ، وتدريس المسائل التي تعود على التلاميذ بالفائدة في حياتهم ، باسلوب يعتمد على الوسائل المشوقة ، أي الوسائل الحسية التي تساعدهم على الفهم والادراك . وهذا ما جعل واضعي البرنامج يعتبرون دروس الجغرافيا مثل دروس " المشاهدة " . (3)

---

(1) نشرته مكتبة النهضة الجزائرية وطبعته في بيروت ، 1963م في جزئين ، ويذكر توفيق المدني في مذكراته " حياة كفاح " ج : 2 ، ص : 209 . أنه اشترط على الشيخ الميلي فيه تحرير هذا الكتاب بتعريبه فصولا من المصادر الفرنسية . وأثبت المدني رسالة بخط يد الشيخ الميلي تؤكد ذلك . وهذا يزيد في قيمة الكتاب ولا يطعن في أهميته .

(2) عن تطور التعليم الاصلاحي بعد وفاة باديس راجع: التقرير الادبي الذي قدمه الشيخ الابراهيمي في الاجتماع العام لجمعية العلماء سنة 1951م (آثار الابراهيمي ، ج : 3 ، ص: 329 وما بعدها) .

(3) منهاج القسم الابتدائي ، ص : 5 ــ 6 .

فبعد أن يزود المعلم تلاميذه بالمصطلحات الأساسية التي تمكنهم من فهم المساحة ، ينتقل بهم في البداية الى تكوين تصاميم للفصل ، والبيت ، والشارع ، والبلدة ، وذلك لفهم الخرائط والمقاييس ثم يتدرج بهم من التصميم المحلي الى تصاميم أبعد ، فينتقل بهم في رحلات متخيلة عبر الاقليم ، والولاية ، والوطن ، ويكثر من الخرائط المختصرة ، والمناظر المشخصة ، والتصاميم المخططة على السبورة .

وبطبيعة الحال فإن البرنامج يتناول جغرافية الجزائر الطبيعية ، والاجتماعية ، والثقافية ، والسياسية ، والاقتصادية . وعلى سبيل المثال فقد جاء في منهاج القسم الابتدائي للسنتين : الثالثة والرابعة ما يلي :

((السكان . الملابس . المسجد والكنيسة . اللغات . تاريخ احتلال الجهة المركزية التي أنت فيها من طرف الفرنسيين . الحرف التي يمارسها المسلمون ، والتي يمارسها الأوربيون — الخ . .)) . (1) وتعطى للتلاميذ دروس في الصناعات المحلية ، والنشاط الفلاحي ، وخاصة الفلاحة التي يمارسها المعمرون في الجزائر كالكروم والحبوب والفواكه .

ولا يخفى ما في هذا المقرر من تركيز على المقارنة بين المسلمين والأوربيين ، ومن تصريح وتلميح الى الأوضاع السياسية والاقتصادية للجزائر ، ومن فرص يتيحها البرنامج للمعلم لكي يبث في الناشئة روح الوطنية والمقاومة . مما يؤكد أن المنهاج قد وضع وفق ظروف المجتمع .

وقد نصت التوجيهات على أن يستعين المعلم في دروس الجغرافيا بوسائل ايضاح متنوعة ، كالصور والخرائط والرسوم ، والمطالمات ، والكرة الأرضية ، والبوصلة . وحث المعلمين على تبادل الصور والبطاقات البريدية للجهات التي يقيمون فيها ، بل على المعلم أن يقيم متحفا خاصا أو مخبرا لجمع كل ما يحتاجه من وسائل الإيضاح الوطنية والأجنبية ، كالمعادن والحبوب ومختلف المنتوجات .

وهكذا يحصل التلميذ — بعد السنة السادسة — على ((شهادة التعليم العصري الابتدائي)) (2) وهو عارف لموقعه من العالم ، وله إلمام بمبادئ الجغرافيا العامة ، وأهم من ذلك أنه يتخرج وهو مشحون بالروح الوطنية ومغرم بحب الجزائر .

ومن المقررات في الجغرافيا اذ ذاك مطبوعات للشيخ محمد الصالح رمضان ، وكتاب ((جغرافية الجزائر)) لأحمد توفيق المدني .

---

(1) منهاج القسم الابتدائي ، ص : 27 .

(2) قيم الشيخ البشير الإبراهيمي الحاصل على هذه الشهادة فذكر أنه فضلا عن تمكنه من مبادئ القراءة والكتابة يحصل مبادئ الدين وتاريخ الجزائر والإسلام ويحفظ ستين أجزاء من القرآن مع فهم المفردات والمعنى ومبادئ التجويد وغير ذلك مما يؤهله للتوسع . آثار الابراهيمي ، ج : 3 ، ص : 156 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

د ـ الكتب المقررة :

إن أهم نقص كان التعليم الإصلاحي يعانيه هو انعدام الكتب المدرسية التي توافق البيئة الجزائرية ، فباستثناء تاريخ الجزائر للشيخ الميلي وكتب أحمد توفيق المدني وبعض المنشورات الخاصة فإن التعليم كان معتمدا في الغالب على الكتب القديمة وعلى الكتب المدرسية التي كانت تصدر في العالم العربي ، ولا سيما في مصر ، ولبنان ، وسوريا ، وتونس ، والمغرب.

حقا إن المصلحين كانوا يدركون أهمية الكتاب المدرسي وتأثيره التربوي على المتعلمين ، بيد أن الظروف الاستعمارية لم تتح الاستقرار الكافي لوضع كتب توافق مطامحهم وتناسب نفسية الطفل الجزائري . هذا فضلا عما يتطلبه وضع الكتب التربوية من إمكانيات وإطارات كفأة في ميدان التأليف ، ومن وقت كاف لتغطية النشاطات التعليمية . ومع ذلك فإن نشاط لجنة التعليم العليا ، ونظام التفتيش والملتقيات التربوية لتكوين المعلمين وتوجيههم مع مقالات رجال التعليم في الصحافة ، استطاع أن يسد هذا النقص إذ ذاك ، وأن يطبع التعليم الإصلاحي بروح وطنية جزائرية واضحة .

وعلى الرغم من أن الأوضاع العامة في الأقطار العربية متشابهة فإن الكتب المدرسية المشرقية كانت تعتبر في هذا العهد نموذجية بالنظر إلى الكتب التقليدية التي كانت معتمدة في التعليم بالمغرب العربي . ومن هذه الكتب التي كانت مقررة في مدارس جمعية العلماء السلاسل اللبنانية في الإنشاء الصحيح ، والإسلام ديني ، والجديد في الحساب ، والجديد في دروس الأشياء ، وكتب صادق السبعي ، وأحمد صفر وهما تونسيان ، وقصص كامل الكيلاني وعطية الأبراشي وسعيد العريان من مصر ، والمطالعة المغربية والقراءة المصورة ومعلم القراءة ومبادئ القراءة الرشيدة ، وكليلة ودمنة ، ودروس التاريخ الإسلامي للخليل في أجزاء وغيرها من الكتب التي كانت تسد الفراغ في انتظار تأليف كتب جزائرية (1). وقد ذكرنا سابقا أن الشيخ عبد الحميد في آخر حياته فكر جديا في هذه المسألة .

والذي يتتبع نشاط لجنة التعليم العليا يتأكد من أن مشاريع جمعية العلماء كانت طموحة تهدف إلى تحديث النظام التربوي الإسلامي في كل جوانبه ، سواء في تعديل المنهاج وتحسين البرامج والطرق أو في توفير شروط نجاح العملية التربوية . غير أن نشاط جمعية العلماء لم يلبث أن توقف بتطور الأحداث وقيام الثورة في الجزائر .

---

(1) استمر اعتماد بعض هذه الكتب المشرقية في التعليم العربي بالجزائر حتى بعد الاستقلال مثل الإنشاء الصحيح ، والجديد في الحساب ، والنحو الواضح وغيرها . ولدي مجموعة من هذه الكتب المذكورة التي اعتمدتها أيام كنت تلميذا بمدارس جمعية العلماء . وقد رجعت إليها عند كتابة هذه الفقرة . (الباحث) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومهما يكن فإن التعليم الإصلاحي في عهد ابن باديس وبعده قد عرف تطورا كبيرا بفضل الإرادة القوية والجهود المتواصلة التي بذلها الشيخ عبد الحميد ورفاقه من رجال جمعية العلماء. ولا شك في أن المصلحين استفادوا من نظام التعليم الفرنسي المصري ومن الطرق والأساليب التي كانت متبعة في المدارس الحكومية، خصوصا اذا علمنا أن التعليم الإصلاحي كان يطبق نظام الدوامين، ويستوعب التلاميذ المعربين المداومين وكانوا يسمّون "النهاريين"، وتلاميذ المدارس الرسمية الفرنسية من أبناء الجزائريين وكانوا يسمون "المسائيين".

ورغم قساوة الظروف الاستعمارية التي عرفتها الجزائر خلال الحربين العالميتين، وضروب البطش والاضطهاد وخاصة في سنة 1945م (1) فإن التعليم الإصلاحي في عهد قيادة الشيخ البشير الابراهيمي لجمعية العلماء ظلّ وفيا لفلسفة ابن باديس ومنهجه في الإصلاح والتربية والتعليم، أي ظلّ محتفظا بطابعه الوطني ذي النزعة الدينية السلفية. (2)

وباختصار فإن منهاج التعليم بمدارس جمعية العلماء يعتبر وثيقة تربوية أساسية لتطور التعليم الإصلاحي في مرحلته الأخيرة، ويتضمن الى جانب محتواه الثقافي دلالة سياسية واجتماعية. فهو من جهة يعبر عن مضمون التعليم الاصلاحي وعن النتائج التي حققتها جهود الشيخ عبد الحميد بن باديس ورفاقه من بعده في ميدان التعلم والإصلاح، ومن جهة أخرى يعبر عن تطور التربية الإسلامية في الجزائر. فكما أن هذا المنهاج يمثل وجهة النظر الاصلاحية للتربية الإسلامية، يعتبر كذلك مرحلة انتقال المدرسة الجزائرية من اطار التعليم الاسلامي التقليدي الذي تنطبق عليه آراء ابن خلدون النقدية في مقدمته (3) الى تعليم اسلامي عصري يقوم على مبادئ التربية الحديثة، ويستند الى أصول العلم والأخلاق في الإسلام. مما جعل هذا المنهاج يتميز بنزعة تربوية نقدية وبتجديد مناهج التعليم وأساليبه، ويعبر بحق عن فلسفة المصلحين في التربية والتعليم وعن اتجاههم الاجتماعي العملي الذي يعتبر من مميزات مذهبهم في الإصلاح الإسلامي بالجزائر. ولكن التعليم

---

(1) ذكر الشيخ الإبراهيمي أن مأساة 8 ماي 1945م قد خلّفت 60 ألف قتيل و70 ألف معتقل معظمهم من أتباع جمعية العلماء. مما يدل على أهمية الدور الذي لعبته هذه الجمعية في الحركة الوطنية، وفي تعبئة الجماهير للقيام بالثورة المسلحة. (انظر: مجلة مجمع اللغة العربية، ج: 21، (م. س)، ص: 148.).

(2) عن وفاء المصلحين لامامهم واتباعهم خطته ومنهجه، راجع: آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج: 3، (م. س)، ص: 55 وما بعدها، وص: 342.

(3) راجع مقدمة ابن خلدون، طبع المكتبة التجارية بمصر، (د. ت)، ص: 531 _ 540.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإصلاحي لم يقف طموح رجاله في مستوى التعليم الابتدائي .

رابعا : الانتقال بالتعليم الى المرحلة المتوسطة :

يفيدنا الشيخ البشير الإبراهيمي أنه لما تكاثرت جموع التلاميذ الحاصلين على الشهادة الابتدائية من مدارس الإصلاح و بلغوا على حد قوله ((عشرات الألوف)) (1) ، شعرت جمعية العلماء باختناق مدارسها ففكرت في توسيع التعليم و الانتقال به إلى المرحلة المتوسطة ، و بذلك يتم ايجاد حل لكي تواصل تلك الجموع المتزايدة تعليمها ، و تتوقف الهجرة الى الخارج طلبا للمعارف الابتدائية ، و يتم بالتالي تطوير التعليم الإصلاحي و قطع خطوة أخرى في تحقيق أهدافه . فافتتحت في كبريات المدن و القرى أقسام تكميلية ملحقة بالمدارس الابتدائية (2) ، مثل مدرسة التربية و التعليم بقسنطينة (3) ، و مدرسة دار الحديث بتلمسان ، و شمل التعليم المتوسط الذكور و الاناث (4) .

أ ـ مدرسة دار الحديث :

تعد هذه المدرسة أثرا من آثار الشيخ البشير الابراهيمي ، فهذا الأخير كما قالت "البصائر" ((هو الذي فكر في تأسيسها ، و شارك في تخطيطها ، و قام بتشييدها ، حتى أنه كان يشرف على العمال بنفسه ، فجاءت ـ كما يريد لها الفن الأندلسي الخالد أن تجيء ـ درة فريدة بين مدارس جمعية العلماء (5) ، قد نسج على منوالها كثير من بناة هذه المدارس في القطر كله . وكان فضل السبق لمصلحي تلمسان . وفي هذه المدرسة ختم ـ حفظه الله ـ صحيح مسلم دراية ، و أتم النصف من تفسير القرآن الكريم على طريقته السلفية و بأسلوبه المعروف.)) (6)

---

(1) البصائر ، السنة : 3 من السلسلة : 2 ، العدد : 131 ، (18 سبتمبر 1950م) ، ص: 1 ، وانظر : آثار الشيخ البشير الابراهيمي ، ج : 3 ، ص : 251 . وعن احصائيات عدد المدارس والتلاميذ والفصول و المعلمين في الابتدائي ، راجع (ن . م) ، ص : 339 ـ 340 . و : عيون البصائر ، ص : 271 .

(2) بلغت مدارس جمعية العلماء الابتدائية منها و التكميلية في 1954م نحو 150 كانت تضم أكثر من 50 ألف تلميذ و تلميذة (راجع : تركي رابح ، التعليم القومي ، (م . س) ص: 216 .

(3) ورد في البصائر ، العدد : 90 ، (م . س) ، ص : 9 أن عدد معلمي مدرسة التربية و التعليم كان في 1949م اثنا عشر ، و حدثني الشيخ رمضان (نفس الجلسة) أنه كانت لهذه المدرسة نشرة داخلية تربوية من كتابها الشيخ : بلعابد ، و بلقاسم الزغداني ، و الفضيل الورتلاني

(4) رمضان ، نفس الجلسة . (5) و (6) البصائر ، نفس العدد ، ص : 1 ، 8 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد سمى الشيخ البشير الإبراهيمي هذه المدرسة على اسم دار الحديث الأشرفية الدمشقية التي كان مدرسا فيها ، واعلن في المؤتمر السنوي لجمعية العلماء (1356هـ/1937م) أن أهل تلمسان ((شيدوا للإسلام والعربية معهدا لم يكن له نظير في تاريخ الجزائر الحديث.)). (1)

بنيت هذه المدرسة العصرية من أربعة طوابق على الطراز الأندلسي ، وتضم الميضأة في الطابق السفلي ، والمسجد في الطابق الأرضي ، وفوقه قاعة للنشاط الثقافي ، والمدرسة بأقسامها ومرافقها في الطابق العلوي . (2) ولهذا اعتبرت دار الحديث نموذجا لأجمل مدرسة عصرية ومعلما من معالم الحركة الإصلاحية .

وكان حفل افتتاحها (في 22 رجب 1356هـ/27 سبتمبر 1937م) مناسبة لاجتماع شيوخ العلم وأنصار الاصلاح الوافدين على تلمسان من مختلف جهات الوطن . وقد تشرف الامام عبد الحميد بن باديس بفتح أبوابها ، وألقى درسا في شرح حديث نبوي له علاقة بالمناسبة يدور موضوعه حول ثمرة جهد العاملين . وتداول العلماء الدروس والمحاضرات والخطب والقصائد ، منهم الشيوخ : مبارك الميلي ، والعربي التبسي ، ومحمد العيد الشاعر ، وابو اليقظان الاباضي ، والفضيل الورتلاني ، وغيرهم . (3)

وتواضعا ونكرانا للذات في سبيل المبدا - كما هي أخلاق علماء الاسلام - لم يرجع الشيخ الإبراهيمي فضل تأسيس دار الحديث الى نفسه ، بل أرجعه الى جمعية العلماء حيث قال : ((فكل فضل لهذا العاجز الضعيف هو قطرة من بحر فضل جمعية العلماء .)) . (4)

ولكن بمجرد انتهاء حفل الإفتتاح وانصراف الضيوف أصدر الوالي العام الفرنسي قرارا بغلق وتعطيل نشاط دار الحديث ، باستثناء " أداء الصلاة . ثم توالت أحداث محزنة كما يذكر الأستاذ رمضان ، منها موت ابن باديس ، وقيام الحرب العالمية الثانية ، فلم تفتح المدرسة أبوابها للتعليم إلا بعد نزول الحلفاء في شمال افريقيا ورجوع الشيخ الإبراهيمي من منفاه بآفلو سنة 1943م (5) ونظرا الى أعمال هذا الأخير كرئيس لجمعية العلماء لم يستطع التفرغ لمدرسته ، فتولى ادارة شؤونها مع مهمة التفتيش العام الأستاذ محمد الصالح رمضان من 1946 الى 1953م (6). وقد وصف هذا الأخير نشاط دار الحديث فقال إنها كانت ((خلية نحل تعج بالتلاميذ طول النهار وزلفا من الليل .)) (7) ، ولما ضاقت بهم رحابها عززت بمدرسة عائشة للبنات كملحقة ملاصقة لها .

---

(1) ن . م . (2) راجع: محمد الصالح رمضان ، ((دار الحديث في تلمسان)) ، صحيفة "العصر" ، تصدرها وزارة الشؤون الدينية ، الجزائر ، السنة : 2 ، العدد : 66 ، (الخميس 13 ذي الحجة 1402هـ/ 30 سبتمبر 1982م .) ، ص : 8 . ونشرت هذه المقالة لأول مرة في نفس الصحيفة ، العدد : 63 .

(3) و (4) و (5) و (6) و (7) رمضان ، ن . م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و بلغ عدد تلاميذ المدرستين قبل 1954م أكثر من 1800 ، مقسمين الى أفواج نهارية عادية و مسائية لتلاميذ المدارس الحكومية ، و فوج ليلي للعمال (1) ، كما هو النظام المتبع في مدارس الاصلاح . و كانت نتائج التعليم بدار الحديث مرتفعة عن غيرها من المدارس حتى أن النجاح فيها بلغ أكثر من ثلث النجاح في مدارس الجمعية كلها و أكثر من النصف بالنسبة الى العمالات الثلاث (2) .

و ذكر الشيخ رمضان أن المغاربة تأثروا بفكرة دار الحديث التلمسانية (3) فأنشئوا في الرباط معهدا خاصا بعلم الحديث و السنة النبوية أطلقوا عليه اسم "دار الحديث الحسنية" ، مما يؤكد التلاقح في الأفكار بين أقطار المغرب الاسلامي .

و لكن التعليم المتوسط في مدارس الاصلاح لم يقف عند حد افتتاح أقسام ملحقة بالمدارس الابتدائية بل كان المصلحون يفكرون جديا في السير بالتعليم الى نهايته . (4)

ب ـ تأسيس المعهد الباديسي :

في مارس 1947م قررت جمعية العلماء انشاء ((معهد للعلوم الإسلامية الابتدائية)) (5) يكون نواة و خطوة الى التعليم الثانوي و نموذجا للمعاهد الإسلامية الكبرى .

و حيث ان المسجد هو المكان الطبيعي لمثل هذا المعهد في نظر المصلحين فقد سعى هؤلاء للحصول من السلطة ـ بواسطة بعض النواب كالدكتور بن سالم ـ على الجامع الكبير بقسنطينة لجعله معهدا للتعليم المسجدي على غرار التعليم بالجامع الاخضر . و رغم أن المساجد كانت مغلقة و الأمة تبحث أين تعلم أبناءها (6) ، فان السلطة امتنعت و رفضت طلبهم كما كان متوقعا و هو موقف للادارة الاستعمارية اعتبره المصلحون جريمة انسانية سلبت الأمة قواها المادية و المعنوية (7)

و لما كان العلماء لا يعتمدون في مشاريعهم الا على الله ثم على الشعب فقد استنجدوا بالأمة لتأسيس المعهد المقرر ، فتم بسرعة جمع الأموال و شراء المكان بقسنطينة ، و لم تنته سنة على قرار انشائه حتى فتح المعهد أبوابه و ذلك في ديسمبر 1947م رغم الصعوبات و قلة الامكانيات (8)

---

(1) و (2) و (3) ن . م . ص : 10 . (4) راجع : آثار البشير الابراهيمي ، ج : 3 ص: 56 وما بعدها . (5) و (6) و (7) و (8) الشيخ العربي التبسي ، مقالات في الدعوة الى النهضة الاسلامية ، (م.س) ، ص: 155 ـ 157 ، 159 . و نشر الأستاذ محمد الطاهر فضلاء تقارير سرية صادرة عن الولاية العامة بالجزائر كانت تم بر عن موقف الادارة الفرنسية من الحركة الاصلاحية ، و خلاصته عدم الاعتراف رسميا بنشاط رجالها و المراقبة الدمية لتحركاتهم ـ و على رأسهم ابن باديس ـ دون استفزاز للرأي العام الإسلامي . (راجع: كتاب التحريف و التزييف في كتاب "حياة كفاح" ، (م.س) ، ص : 421 ـ 450 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

قال الشيخ العربي التبسي : ((... فلان الاستعمار منعنا من مساجدنا فاضطررنا أن نجعل معهدنا بيوتا نكتريها أو نشتريها ...)) (1) .

وقد أطليق على المعهد اسم ((معهد عبد الحميد بن باديس)) (2) واعتبر امتدادا لدروس الجامع الأخضر ، وتحقيقا لفكرة الشيخ عبد الحميد وخطته في تطوير التعليم العربي الإسلامي ، كما اعتبر تأكيدا للاستمرار في السير على نهجه في التعليم والاصلاح الديني والاجتماعي ، فضلا عن اعتراف رفاق ابن باديس بجهود هذا الأخير في انجاح الحركة الاصلاحية ، فقد وضع الشيخ عبد الحميد بدروسه في الجامع الأخضر أسس التعليم المسجدي ، وأسس التعليم الابتدائي على النمط المصري الذي احتضنته جمعية العلماء ، مما جعل عمل ابن باديس التربوي تمهيدا ضروريا لمراحل التعليم اللاحقة .

وذكر الشيخ العربي التبسي مدير المعهد الباديسي أنه بمجرد الاعلان عن موعد افتتاح المعهد انهالت مطالب الالتحاق به من مختلف جهات الوطن حتى تجاوزت الحد الممكن قبوله (3) فقد تلقت لجنة القبول في سبتمبر فقط (1947م) ثمانمئة طلب (4) . ولقلة المال وانعدام مرافق الايواء وقلة الأقسام والشيوخ لم يقبل من المطالب إلا ما يقرب من نصفها (5) ، خصوصا وأن دخل المعهد لم يكن يعتمد الا على التبرعات .

ويلاحظ أن طموح العلماء كان أكبر من امكانياتهم ، لذلك كانوا يلحون في مقالاتهم الصحافية على أن العقبة الرئيسية لانجاز مشاريعهم هي المال . ومع أن أغلب المتبرعين كانوا من فقراء الشعب فإن التجربة أثبتت أن العمل الذي تتبناه الجماهير قل أن يفشل . (6)

---

(1) العربي التبسي ، م . س ،

(2) نص على ذلك القانون التأسيسي للمعهد ، (راجع : البصائر ، السنة : 1 ، السلسلة : 2 ، عدد : 8 ، (26 سبتمبر 1949م) ، ص : 1 . وجاء في نفس المصدر أن ادارة المعهد تتكون من هيآت ثلاث متضامنة لكل منها مهمة مسؤولة عنها أمام الادارة العامة للمعهد ، والمجلس الاداري لجمعية العلماء مشرف على الجميع ، وهذه الهيآت هي : الهيأة العلمية (أي التربوية) ، والهيأة المالية ، وهيأة المراقبة وضبط النظام . وانظر هذا القانون ايضا في : آثار البشير الابراهيمي ، ج : 3 ، ص : 27 وما بعدها .

(3) التبسي ، ن . م ، ص : 162 . (4) الابراهيمي ، عيون البصائر ، ص : 221 .

(5) ورد في البصائر ، عدد : 90 ، (م . س) ص : 10 ، أن مجموع التلاميذ بالمعهد في سنته الأولى كان 500 .

(6) ذكر الاستاذ توفيق المدني في مذكراته (حياة كفاح ، القسم : 2 ، ص : 408 .) ، أن انشاء المعهد وتجهيزه كلف الشعب أكثر من 60 مليونا . وذكر الشيخ الابراهيمي في : آثاره ، ج : 3 ، ص : 91 أن ثمن الشراء والإصلاح ناهز سبعة ملايين ، وأن مساعيه كرئيس لجمعية العلماء عجلت بتحقيق فكرة المعهد (ص : 86) . وسجل المدني (ن . م) أن الجهد الأكبر =

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وسجل مدير المعهد الباديسي حقيقة اجتماعية تاريخية هي أن الأغلبية من طلاب العلم كانوا من أبناء الفقراء. (1) أما الأغنياء الذين وصفهم الشيخ التبسي بالضلال فقد احتقروا أنفسهم وبلادهم ومعهدهم، واتجهوا الى الشرق أو الى الغرب، فا نصرفوا بأبنائهم عن التعليم العربي، أي عن العروبة والإسلام. (2)

ج ـ تطور التعليم بالمعهد :

لقد انطلق المعهد بعشرة فصول للسنوات الثلاث من المرحلة المتوسطة، وخلال 1948 ـ 1949م أضيفت ستة فصول أخرى وأنشئت السنة الرابعة التي بها يحصل التلميذ على الشهادة الأهلية (3)، فأصبح لكل سنة أربعة فصول، وتضاعف عدد التلاميذ المقبولين فبلغ سبعمئة (4) رغم تصعيب الإدارة لشروط الالتحاق بالمعهد (5)، وزيد من المعلمين الحاصلين على شهادة التحصيل ثلاثة، وأدخل تحسين على برنامج الرياضيات وعلوم الحياة بإسناد تعليمها الى معلمين ذوي لغتين. واشتريت ثلاث بنايات بأحد عشر مليونا خصصت اثنتان منها لسكنى المشايخ، والأخرى لسكنى الطلبة وكانت تسع 260 طالبا. ((6)

---

* للشيخين : العربي التبسي (شيخ المعهد ونائب رئيس جمعية العلماء ـ انظر عن التعريف به : آثار البشير الإبراهيمي : ج: 3، ص: 87، 246 وما بعدهما.)، ومحمد خير الدين (النائب الثاني) ـ هو الذي أقام المعهد وحققه رغماً أنهما كانا كما قال ((متنافرين، متشاكسين، متناقضين في كل شئ الا في الإيمان والإخلاص.)) . (ن.م)، ص: 408. ولكني اتصلت بالشيخ خير الدين في بيته بتاريخ 27 شوال 1403هـ / 7 أوت 1983م فكذب شهادة المدني وروايته وأكد لي أن علاقته بالشيخ التبسي خاصة وعلاقة المصلحين فيما بينهم عامة كانت على حد قوله : ((علاقة أخوة صادقة)) . ونفى نفيا قاطعا ادعاء الأستاذ المدني أنه هو المؤسس لجمعية العلماء . وهذا يؤكد ما توصلت اليه من حقائق عن تأسيس هذه الجمعية. والشيخ خير الدين ولد بالزاب وتخرج من تونس بالتحصيل سنة 1925م، ثم انخرط في الحركة الاصلاحية وأسس في الزاب وبسكرة ونواحيه جمعيات ومدارس ونوادي، وانتخب كاصغر عضو في جمعية العلماء ثم نائبا ثانيا لرئيسها. وفي 1955م عيّن ممثلا للثورة في المغرب. له مذكرات هي الآن تحت الطبع.

(1) و (2) التبسي، ن.م.

(3) الابراهيمي، عيون البصائر، ص: 221. وقد تخرج في 1955م بشهادة الأهلية أربعون تلميذا. راجع : تركي رابح، التعليم القومي، ص: 218.

(4) التبسي، ن.م.ص: 169 ـ 170.

(5) و (6) عيون البصائر، ن.م. ص. وفي تقدير الشيخ الابراهيمي فان مجموع تلاميذ المعهد بلغ في 1948م ستمئة ومن شيوخ المعهد عبد القادر الياجوري. المهدي بن الحسين. أحمد حماني، عبد المجيد حيرش، نسيم النعيمي، أحمد حسين، عمر جفري، عبد اللطيف القنطري، معمر حنى. وكان الشيخ المولود النجار مراقب التعليم بالمعهد، واحمد رضا حوحو كاتب ادارته. (البصائر، نفس العدد.).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهكذا فبفضل جدية وإخلاص هيأة الادارة والتدريس ومثابرة التلاميذ والتحام جمعية العلماء بالأمة ورجالها العاملين احتسابا لوجه الله ـ أخذ التعليم بالمعهد الباديسي يتطور تطورا تدريجيا مطردا سنة بعد أخرى. (1) فالعزم، والمال، وحزم الادارة في الضبط والتنظيم، وخبرة الرجال الأكفاء، هي العوامل الحاسمة في تذليل صعوبات النجاح. قال الشيخ الإبراهيمي: ((نحن قوم نقرأ لكلّ شيئ حسابه، ولا نقدم لجلائل الأعمال الّا الأكفاء من الرجال.)) (2) ومع أن شروط الدراسة ومرافقها لم تكن متوفرة وأن السكن لم تتوفر حتى لخمس التلاميذ فإن نسبة نجاحهم بلغت في 1949م حسب تقدير مدير المعهد 90% (3).

وكانت نتائج الاختبارات الدورية ترسل الى الأولياء، ويتمّ الاتصال بهم كتابيا لمتابعة سير عمل التلاميذ ومراقبة سلوكهم باستمرار (4). وبالإضافة الى نشر نتائج الامتحانات الانتقالية في جريدة "البصائر" كان المعهد يصدر في كلّ شهرين ((نشرة صغيرة داخلية تشرح أعمال المعهد وسير التعليم فيه. وتسجل حركته بانصاف وتسمي كتبه ودروسه وتلاميذه، وتعلن مداخيله ونفقاته حتي تكون الأمة على بصيرة من ذلك كله.)) (5) وكانت تنشر تقارير عن مالية المعهد وكيفية توظيفها حسب نظام المحاسبة، من دخل وخرج وقرض ودين وتسديد، مع قوائم بأسماء المتبرعين، وبلاغات ونداءات لحث الأمة على البذل والعطاء. (6)

ورغم أن المعهد بدأ في ظروف وصفها الشيخ العربي التبسي بأنها سيئة ((شاقّة))، وبامكانيات محدودة، فإن التعليم فيه نما بسرعة، وكان المصلحون يخطّطون لجعله في مستوى التعليم بالمعاهد والكليات الإسلامية الكبرى (7)، ويزيد عليها بأن التعليم فيه سيكون

---

(1) عيون البصائر، ص: 272 ـ 273. وقد نشر الإبراهيمي في جريدة "البصائر" عدة مقالات تابع فيها تطور التعليم بالمعهد، وحدد شروط وعوامل نجاحه. راجع: آثاره، ج: 3، ص: 79، 83، 173، 207، 245، 363، 365. وقرّر الشيخ الابراهيمي أن ((الشرط الأساسي لنجاح المعهد وسيره من كامل الى أكمل هو استقلاله في ادارته، ونظامه وماله.)). (ج: 3، ص: 93). مما يؤكد حرص رجال جمعية العلماء على عدم تمكين السلطة الفرنسية من التدخل في شؤونهم.

(2) آثار الإبراهيمي، ج: 3، ص: 87.

(3) و (4) العربي التبسي، (ن. م. ن. ص.). و: عيون البصائر، (ن. ص).

(5) آثار الإبراهيمي، ج: 3، ص: 29 ـ 30.

(6) راجع. جريدة "البصائر" عدد: 90 (خاص بالمعهد)، (م س)، ص: 14 ـ 16.

(7) التبسي، (ن. م.)، ص: 162. وقد اعتبر الشيخ الإبراهيمي إنشاء المعهد تحقيقا لأمنية ابن باديس حيث قال: ((فقد كان من آمال المرحوم أن تكون لجمعية العلماء في الجزائر كلية ـ بالمعنى الحقيقي للفظ الكلية ـ وكان يرى أن هذه الكلية هي العلة الغائية لوجود جمعية العلماء، وهي الثمرة للتعليم الذي تجهد فيه وتلاقي في سبيله العنت والنصب.)). (آثار الإبراهيمي، ج: 3، ص: 57.).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

اسلاميا أصيلا و عصريا في نفس الوقت. (البصائر ، العدد : 90 ، م . س . ص : 12) .

وحسب برنامج العلماء فإن التطور الطبيعي للتعليم الابتدائي في مدارس الإصلاح كان يقتضي بالضرورة إكمال جميع حلقاته ، و هو ما جعلهم يفكرون في فتح معاهد أخرى على غرار المعهد الباديسي و خاصة في الجزائر و تلمسان يسع كل منها لألف طالب (1) مما يؤكد طموح العلماء لبلوغ آفاق أوسع من النتائج المحققة ، و يدل على بعد نظرهم و إدراكهم لأهمية التعليم و دوره في إيقاظ الشعوب و إنهاضها .

و يفهم من كلام بعض الدارسين للتعليم الإصلاحي أن المعهد الباديسي - كما يوحي بذلك لفظ المعهد - كان ثانويا (2) ، خصوصا و أن نظام التعليم إذ ذاك لم يكن يفصل بين المرحلتين : المتوسطة و الثانوية . و الحقيقة أن التعليم بالمعهد كان خطوة ثانية و مرحلة انتقالية من التعليم الابتدائي إلى المتوسط . قال الشيخ البشير الإبراهيمي و هو يتحدث عن جمعية العلماء التي أتمت أعمال ابن باديس و حققت آماله : ((.. ثم خطت إلى المرحلة الثانية خطوة بتأسيسها المعهد قسنطينة .. و لسنا نعد المعهد مدرسة ثانوية فضلا عن كونه كلية لأننا نسمي الأشياء بأسمائها و لا نزور فيها ... و إنما المعهد مدرسة دينية ابتدائية أرقى من مدارس البنين تهيئ للتعليم الثانوي الذي يهيئ للتعليم العالي . و ما ربطناه بجامع الزيتونة إلا تمهيدا لذلك ..)) . (3) .

واضح أن المعهد يعادل حسب نظامنا التعليمي الحالي متوسطة تكميلية أو إعدادية تحمل اسم معهد ، مع الفارق في مستوى التحصيل الذي يعرف الآن في مدارسنا انخفاضا ملحوظا ، بدليل أن الطالب فيه يتخرج بشهادة تسمى "الأهلية" تؤهله للتعليم العام أو للالتحاق بجامع الزيتونة لإكمال الدراسة الثانوية و العالية ، و أن المعهد كان فرعا من جامع الزيتونة ، و أن برنامجه كان موافقا لبرنامج المرحلة المتوسطة فيه كما أكد ذلك مدير المعهد و أساتذته . (4)

جـ - انشاء دار للطلبة :

كان القائمون على المعهد من رجال التعليم يراعون تطبيق مبدأ العقل السليم في الجسم

---

(1) عين البصائر ، ص 272 .
(2) راجع : تركي رابح ، التعليم القومي ، ص : 215 _ 216 ، 288 و ما بعدها .
(3) آثار البشير الإبراهيمي ، ج 3 ، ص : 58 _ 59 .
(4) التبسي ، (ن . م) . و انظر : أحمد حماني ، ((معهدنا و علوم الحياة)) ، جريدة "البصائر" ، عدد : 90 ، (م . س) ، ص 3 - و المعقول أن قصد المصلحين من إطلاقهم اسم معهد على تكميلية هو الإعداد النفسي لمرحلتي : التعليم الثانوي و العالي كما أكد الإبراهيمي ذلك في المصدر السابق .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

السليم و يحرصون على صحة التلاميذ ، نظافتهم ، و لكن تحقيق ذلك كان يتطلب استكمـــال المرافق الضرورية و توفير السكن اللائق و التغذية الكافية ، و المعهد في بدايته لم يكن يملك ذلك .

و حيث ان سوء التغذية في نظر الشيخ العربي التبسي عائق للنمو و معـرّض للأمراض فقـد تحـتّم التفكير في انشاء دار للطلبـة تضـمّ مرافق الحياة و الدراسة ، و التفكير في التربيـة الصحية بـادخال الرياضة البدنية في البرامج (1) . غير أن التوازن بين ما أسماه الشيـخ التبسي أدبيات المعهد و ماديـاتـه لم يتحقق بعد في سنته الرابعة (1951م) ، وما زالـت الحاجة ماسّة الى الأموال و البناءات و الموظفين ، مما أجبـر الادارة على رفض كثير من طلبات التسجيل و تصعيب شروط الالتحاق بالمعهد ، وكانت شروط التسجيل فيه تراعى فيها شروط القبول بجامع الزيتونة على أساس أن المعهد فرع منـه ، ومن هذه الشروط أن يتراوح العمـر بين 12 و 14 سنة و يمكن التساهل فيه الى العشرين ، و اثبات مستوى انهاء المرحلة الابتدائية مع حفظ ستة أحزاب من القرآن الكريم في السنة الأولى و تسعة في السنة الثانية ، و اثني عشر حزبا في السنة الثالثة ، هذا زيادة على شروط ادارية أخرى يقتضيها نظام التعليم الحديث (2) .

و لكن جهد العاملين من أعضاء جمعية العلماء و اصرارهم على تحقيق الأهداف ذلّـل الصعوبات و هيّـأ في ظرف قصير شروط توسيع النظام الداخلي بالمعهد ، فأنشأت جمعيـة العلماء دارا للطلبة فتحت أبوابها في احتفال رمزي لأسماء المتبرعين بنتائج تبرعاتهم و ذلك في 15 صفر 1373هـ/ 8 نوفمبر 1953م ، وكانت هذه الدار تأوي سبعمئة من مجموع ألـف طالب (3) ، و تحتوي على مرافق عصرية من غرف للدراسة ، و ناد للمذاكرة ، و مرقـد ، و مغاسل و تدفئة حديثة ، و مكيفات للهواء ، و مطبخ ، و مكتبة ، و غيرها مما جعل الشيـخ العربي التبسي يقول : انها أول دار من نوعها في الجزائر . (4)

و بـانشاء المعهد الباديسي دخل التعليم الاصلاحي مرحلة جديدة من التوسّـع و الانتشار ، و لم تمض سنوات ثلاث حتى صار التعليم فيه كما قال الشيخ الابراهيمي ((بالمعنى

---

(1) و (4) التبسي ، ن . م . ص :- 200 _ 201 ، 222 .
(2) التبسي ، ن . م . ص : 175 _ 177 .
(3) ورد في "البصائر" ، السنة 4 ، من السلسلة 2 ، عـدد : 167 ، (13 أوت 1951م ، ص: 3 . أن عدد طلبة المعهد في السنة الدراسية 50 _ 1951م سبعمئة و اثنين . و ذكر الشيخ محمد خير الدين نائب مدير المعهد أن عددهم في 1955م بلغ 913 موزعين على السنوات الأربع . (البصائر ، السنة : 8 ، (السلسلة ، 2) ، عـدد : 326 ، (8 جويليـة 1955م) ، ص: 7 . وفي 1957م قبل أن تغلق السلطة المعهد كان عددهم زهاء ألف طالب .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الكامل عند غيرنا من الأمم، ببرامجه ، وكتبه ، وادواته ، وكان المعهد تاجا لمدارس جمعية العلماء وغرّة أعمالها .)) . (1)

د _ مقررات وأهداف التعليم بالمعهد :

يمكن اجمال المواد التي كانت تدرّس بالمعهد الباديسي فيما يلي : (2)

أولا : الإسلاميات ، من قرآن وسنّة وما يتبعهما ، كالفقه والتوحيد ، علم القراءات دراية ورواية وتجويدا . وكانت الاسلاميات تدرّس كما قال الشيخ الإبراهيمي علما وعملا وحفظا وفهما . (3)

ثانيا : التربية الأخلاقية ، وكان المعهد حريصا على تطبيق هذه المادة بمراقبة سلوك التلاميذ في واقع حياتهم اليومية . ومما يدل على حزم الادارة وضبطها للسلوك الأخلاقي وتطبيقها مبدأ الترغيب في الفضيلة والترهيب من الرذيلة . قال الشيخ التبسي : ((كل من تثبت عليه زلة أخلاقية يطرد ويشهر به من غير هوادة ولا تباطؤ في التنفيذ ليكون عظة لغيره .)) . (4) وبذلك تختفي مظاهر الجنوح والتمرد من التلاميذ بعد أشهر وخاصة الجدد منهم . قال التبسي : ((أما الجدد فقد جربنا ... أن أخلاقهم تلتوي في الأشهر الأولى بحكم الاستصحاب ثم تلين للتربية وتستقيم وتنسجم .)) . (5) . وذكر الإبراهيمي أن المعهد نجح في التوجيه العقلي والخلقي لتلاميذه ، حيث يأتون متأثرين بأفكار ونزعات شتى فلا تمضي أشهر ثلاثة حتى ينسجموا في الاتجاه ويتقاربوا في الأخلاق ويعرضوا عن الغلو . (6)

ثالثا : اللغة العربية ونشاطاتها وأدبياتها ، من قراءة ، وقواعد ، وكتابة ، وانشاء ، وخطابة ، وتمثيل . . مع تدريب العقل على التفكير الصحيح . ويلاحظ أن العقليات لم تحدد ها المصادر التي في متناولي ، ولكنها ركزت على العلوم الحديثة .

رابعا : علوم الحياة ، ومنها : الرياضيات (الحساب والهندسة) ، ومبادئ العلوم والتاريخ الطبيعي ، وعلم وظائف الأعضاء (الفيزيولوجيا) ، وحفظ الصحة ، والرياضة البدنية ، والجغرافيا . (7)

(1) محمد البشير الإبراهيمي ، جريدة "البصائر" ، السلسلة : 2 ، العدد : 175 ، (26 نوفمبر 1951م) ، ص : 2 . و : مجلة : مجمع اللغة العربية ، (م . س) ، ص : 149 . (2) (3) الإبراهيمي ، عيون البصائر ، ص : 271 _ 273 . (4) البصائر ، السنة : 2 ، السلسلة : 2 ، العدد : 90 (م . س) ، ص : 10 _ 13 . (5) و (6) التبسي ، ن . م ، ص : 169 _ 170 . (7) البصائر ، العدد : 90 ، ص : 3 _ 10 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد علّق الشيخ العربي التبسي على هذه المقررات فقال: ((وبهذا يدخل الى الشعب العقل والفضيلة، والمعرفة والاتحاد، وبذلك تستقبل الأمة عهدا جديدا في الحياة وتودع حالة قديمة.)) (1). وفي هذا القول اعتراف بأن للتعليم الإصلاحي مضمونا سياسيا وأهدافا اجتماعية لا يمكن انكارها أو تجاهلها، واقرار برغبة المصلحين القوية في التجديد والسعي الى تحقيق ذلك عمليا بتوظيف التعليم في توجيه الأمة الى طريق العلم والنهضة والرقي.

ويلاحظ أن البرنامج ربط العلم بالأخلاق، وجمع بين التربية الدينية وعلوم الحياة التي كان المصلحون يولونها عناية خاصة، لما في ذلك من غايات ثقافية واجتماعية، ومن مقاصد سياسية كانت ملحّة في عهدهم. وهذه النزعة في الربط بين العلم والاخلاق، والدين والحياة نزعة باديسية واضحة (2) تؤكد أن رفاق الشيخ عبد الحميد كانوا يستلهمون آراءه التربوية، ويواصلون السير بعد وفاته على نهجه في تحقيق أهداف الإصلاح.

غير أن العناية بالعلوم الحديثة ليست كما قال الشيخ البشير الإبراهيمي غاية في ذاتها، بل هي وسيلة الى أهداف سامية منها: غرس الروح العلمية التي تسود العصر في أفراد الأمة، واثارة اهتمامهم بالعلوم التي تخلف عنها المسلمون في عصور انحطاطهم، و(كان التلميذ العربي محروما منها، لأن المعاهد العربية خالية منها.)) (3).

ومن هنا يمكننا أن نفهم سبب اهتمام أفراد الهيأة العلمية للمعهد بعلوم الحياة وحرصهم على تطوير طرق تدريسها، كما تدل على ذلك مقالاتهم التي كانت تغطي صفحات "البصائر"، ويتضح لمن يتتبع هذه المقالات أن روح الشيخ عبد الحميد الإصلاحية وآراءه التجديدية النقدية ملازمة لهؤلاء في كتاباتهم وأعمالهم، خصوصا وأن ابن باديس كان في دروسه حريصا على توجيه طلابه الى الاهتمام بسائر علوم العصر وفنون الحياة الحديثة. روى الشيخ أحمد حماني (4)

---

(1) العربي التبسي، ن. م، ص: 198.

(2) راجع الفصل 8 من هذا البحث. وانظر: آثاره، ج: 1، ص: 265.

(3) عيون البصائر، ص: 273.

(4) هو من طلاب ابن باديس، وكان مدرسا بالمعهد، ومفتشا للتعليم، وعضوا في لجنة التعليم العليا شارك في الثورة التحريرية، وبعد الاستقلال تولى التدريس بكلية الآداب بجامعة الجزائر، وكان يتطوع لإلقاء دروس لطلاب العلم من المصلين وغيرهم في نادي الترقي بالعاصمة، وهو يشغل الآن بوزارة الشؤون الدينية منصب رئيس المجلس الاسلامي الأعلى. وعن روايته لموقف أستاذه الشيخ عبد الحميد من علوم الحياة وفنونها، راجع مقاله: "معاهدنا وعلوم الحياة"، البصائر، عدد: 90، (م. س) ، ص: 3. وفي المقال نقد للمواد والطرق والكتب التربوية القديمة، ودعوة الى الاهتمام بعلوم الحياة وتجديد أساليبها في المعهد الباديسي حتى يتجاوز نقائص التعليم الإسلامي التقليدي، ويصبح معهدا دينيا مدنيا حديثا، يكون خريجه عالما لا يقل شأنا عن خريجي الكليات في أوربا، بل كما قال الشيخ حماني يفوقهم بقوته الروحية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فقـال : ((كنا ... تدع إلى الأستاذ عبد الحميد بن باديس يلقي علينا شيئا من ترجمة "الشريف التلمساني" (1) ، فأخذ يحسب الفنون التي كان الامام مشاركا فيها حتى ذكر "الموسيقى" فقال : "انظروا الى ما كان عليه أسلافنا من المشاركة في سائر الفنون و التمكن من أكثر العلوم مما لو التفتنا - اليوم - الى معالجة بعض منه لحسبونا من المجانين . . .")) (2)

و نستخلص من هذا عناية ابن باديس بعلوم الحياة و فنونها ، و توجيه طلابه و أتباعه اليها ، و استمرار تأثير آرائه في رجال جمعية العلماء ، يدل على ذلك اهتمام الهيئة التربوية في المعهد بالعلوم الحديثة ، و تطوير برامجها و وسائل تعليمها . و إننا نعتمد في تدريسها الكتب المتداولة اذ ذاك في المشرق العربي و خاصة كتب وزارة المعارف المصرية المقررة في حفظ الصحة (3) .

و مما يدل على أن رجال المعهد كانوا جادين في تطوير التعليم فيه و جعله تعليما اسلاميا عمليا حديثا - التجربة الفريدة التي قام بها المعهد سنة 1949م (4) و هي تطبيق

---

(1) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد الشريف التلمساني (710 _ 771هـ) ، فقيه مالكي حفظ القرآن في خمس و عشرين سنة ، ((كان عالما بأيام الله ، جاريا على نهج السلف ، مائلا للنظر و الحجة ، أصوليا متكلما جامعا لكثير من العلوم العقلية القديمة و الحديثة .)) . من آثاره : شرح جمل الخونجي في المنطق ، و كتاب المفتاح في أصول الفقه . (راجع : البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان ، لابن مريم المديوني ، المط . الثعالبية ، الجزائر ، 1326هـ/ 1908م ، ص : 164 _ 184 .) .

(2) أحمد حماني ، ن . م . و نقد الشيخ حماني إهمال المسلمين العلوم حتى تدريجيا من حساب العالم ((حتى صار لا يتقن غير فني : العربية و الفقه ، ثم اقتصروا على أحدهما ، ثم ضاقت الحلقة حتى صار العالم يحصر علمه في دراسة كتاب واحد .)) ، و صار الطالب لا يكاد يحسن العمليات الأربع و الكسور الاعتيادية التي كان يدرسها وسيلة الى علم الفرائض (ن . م) . و يعتبر هذا العدد من البصائر نموذجا للنقد التربوي عند رجال التعليم الإصلاحي .

(3) منها : "دروس الصحة" للدكتور محمد عبد الحميد بك ، و "مبادئ العلوم و تدبير الصحة" (ن . م) . (4) ن . م . و انظر : عيون البصائر ، ص : 273 _ 274 . و لندرة المدرسين للمواد العلمية استعان المعهد بأطباء ميدانيين ، و بصيادلة ، و أساتذة في التعليم الحكومي ، فتطوع د . بن شريف لالقاء دروس أسبوعية في حفظ الصحة موضوعها أحد الأمراض المتفشية و كيفية الوقاية منه ، مستعينا بأشرطة سينمائية جعلت الطلاب يقبلون عليها اقبالا وصف بأنه يفوق الحد . و كان الصيدلي علاوة عباس يلقي دروسا في علم وظائف الأعضاء و تركيب الجسم ، و محمد الجيجلي يلقي دروسا في الجغرافيا ، و محمد بن عبد الرحمن في الحساب و هذان الأخيران أستاذان في التعليم الرسمي ، و غير هؤلاء . (ن . م .) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أسلوب التطوع في التعليم ، وخاصة في المواد التي كان المعهد يفتقر إلى مدرسيها . وهذه التجربة تؤكد لنا وعي المصلحين وإدراكهم لأهمية العلوم الحديثة وضرورة جعلها عملية تطبيقية كما تؤكد أن هناك اتصالا وتلاقحا في الأفكار بين العلماء والمثقفين المتعلمين في المدارس الفرنسية .

أما أهداف التعليم الإصلاحي عامة فقد كانت كما حددها الشيخ البشير الابراهيمي هي توحيد النشئ في أفكاره ومشاربه ، وضبط نوازعه المضطربة ، وتصحيح نظرته الى الحياة ، وإخراج جيل متلائم الأذواق ، متّحد الارادة . كما كانت الغاية هي جعله يفهم دينه ، ويتقن لغته ، ويعرف نفسه وتاريخه فيربط حاضره بماضيه . وهذه في نظر الإبراهيمي بمثابة الأصول التي جهلها الآباء والأجداد في عصور انحطاطهم فكان جهلهم لها سببا في شقائهم وغربتهم عن العالم . قال : ((لم يعرفوا أنفسهم فلم يعرفهم أحد .)) . (1) . هذا أيضا رأي الشيخ العربي التبسي حين قال : ((فلننس من ماضي الآباء والأجداد كلّ ما يدعو الى الفتور والموت ، ولنأخذ من ماضيهم كلّ ما هو مدعاة قوة واتحاد .)) . (2)

ولكن كيف تحققت أهداف التعليم الاصلاحي ؟ يجيبنا الشيخ الابراهيمي أن ذلك تمّ ((بتوحيد منهاج التربية وبرنامج التعليم)) ، وهو ما حققته جمعية العلماء بتوحيدها للادارة والاشراف العام ، لأنها رأت أن ((توحيد الغايات لا يأتي إلّا بتوحيد الوسائل .)) . (3)

والواقع أن تحقيق الأهداف والنتائج كان بفضل الأسلوب الذي اتبعته جمعية العلماء في تنظيم أعمالها ومشاريعها من التزام الحزم والضبط والنظام .

ونظرا الى الأهمية التي كان المصلحون يولونها للعلم والتعليم في حياة الأمم قرر الشيـــخ العربي التبسي أن الحياة اتحاد ، وتعليم ، وتسامح ، ومقاومة للباطل ، وبذل للمال في الخيرات . (4) ونفس الفكرة نجدها عند الشيخ الابراهيمي حيث قال : ((الحياة بالعلم والمدرسة منبع العلم ومشرع العرفان . وحياة الأمم التي نراها ونعاشرها شاهد صدق على ذلك .)) . (5) وهذه هي نفسها نظرة ابن باديس كما سيتضح أكثر في الفصل الثامن . وهي نظرة تربوية نقدية استمدها هؤلاء من مقارنتهم بين واقع التربية والتعليم في المجتمع الإسلامي بالجزائر وفي المجتمع الاوربي الحديث . مما يبين لنا أن المصلحين كانوا حريصين على استخلاص العبرة من ماضي المسلمين من جهة ، ومن واقع الاستعمار بالجزائر . وفي هذا النسق

---

(1) و (3) و (5) عيون البصائر ، ص . 273 ـ 275 ، 296 . ويقصد الابراهيمي بالأمم المذكورة : الأمم الغربية التي تقدمت بالعلم والتعليم مما أدّى الى تفوقها المادي .
(2) و (4) التبسي ، ن . م . ص : 198 ، 202 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

استنتج الشيخ العربي التبسي أن الاستعمار لم يتفوق بالمال و الرجال بل بقوة العلم و النظام، وهما قيمتان اسلاميتان لو أن المسلمين تمسكوا بأصول دينهم ، تلك الاصول التي تقرر أن ((الاسلام دين عمل و نظام و قوة لا دين أقوال .)) ، (1) . غير أنهم هجروا هذه الأصول و القيم في حياة الأمة و تمسكوا بالفروع فجمدوا في القواعد و المتون و الحواشي . و لذلك دعا العلماء الجزائريون الى العودة الى هذه الأصول المهجورة ، و أخذوها بعين الاعتبار في حركتهم التربوية و طبقوها في مدارس الإصلاح تطبيقا عمليا . و مما يثير الانتباه هنا أن آراء الشيخين : الابراهيمي و العربي التبسي تبدو تأكيدا و تحليلا لآراء الشيخ عبد الحميد بن باديس في الاصلاح و التربية و التعليم .

هـ ـ الشيوخ و المعلمون في مدارس الاصلاح :

نعم ان لقلة الامكانيات المادية و ندرة الكفاءات ذات الخبرة و التجربة في الطرق التربوية الحديثة تأثيرا على عملية التربية و التعليم ، و على نتائجها ، و لكن حمية العلماء عرفت كيف توفر شروط نجاح التعليم في مدارسها ، ولا شك في أن لأسلوبها الجماعي القائم على الاجتهاد و التعاون و التشاور تأثيرا حاسما في توفير هذه الشروط ، غير أن أهم عنصر في المنظومة التربوية انما هم الشيوخ و المعلمون ، فقد كانوا كما قال الشيخ العربي التبسي ((جنودا مرابطين يحرسون العروبة والاسلام)) (2) و يتصفون بخلق التضحية ، الصبر على الشدائد ، و خاصة صعوبة العيش و كفاح العدوان ، وقد سجل الشيخ البشير الإبراهيمي أن المعلمين كانوا يستحقون أجر الجهاد ضد عنت الزمان و كلب الاستعمار ، مع كثرة الخيانة و قلة العون . (3) قال الشيخ العربي التبسي مخاطبا مشايخ المعهد على لسان الشيخ الابراهيمي : ((فلنكن جنود العلم . . و لنسكن في المعهد كأبنائنا الطلبة ، و لنعش عيشهم ، عيش الاغتراب عن الأهل . . .)) . (4)

و أكد أحد طلاب المعهد الباديسي (5) أن سوء الأوضاع المادية فيه ، و خاصة في سنواته الأولى -- لم يكن يشمل الطلاب فقط بل الأساتذة أيضا ، و أن سوء التغذية و السكن مع الاجهاد في العمل كان يؤدي ببعض الشيوخ أحيانا الى الاغماء أثناء الدروس.

---

(1) و (2) التبسي ، ن . م . ص : 198 _ 199 .

(3) عيون البصائر ، ص : 279 _ 301 .

(4) آثار البشير الإبراهيمي ، ج : 3 ، ص : 87 .

(5) هو الأستاذ أحمد الرفاعي ، راجع : مقدمته لآثار الشيخ العربي التبسي ، مقالات في الدعوة إلى النهضة الاسلامية ، (م . س) ، ص : 12 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و حيث أن موارد جمعية العلماء كانت محدودة و تكاليف مشاريعها الطموحة باهضة فـإن العجز المالي أثـرفي الحياة المادية للمعلّمين و لم تتجاوز أجورهم الحد الأدنى من ضـرورات العيش (1) . و قد عبر الشيخ الإبراهيمي عن ذلك تعبيرا أدبيا يؤثـر في مشاعر المتبرّعين و لكنه أيضا يدعو الى التفكير فيما ينتج عن نقص مرتبات المعلمين و عدم كفايتها ، فقـال :

((نخشى أن يعلّموا أبناءنا بلا قلوب ولا عقول في وقت نحن أحوج ما نكون الى صلة القلـوب بالقلوب ، و تأثر العقول بالعقول ، و استقاء الأرواح من الأرواح ، فـإذا حصل ذلك جـاء التعليم و غيـه أثـر الجـوع و الهـزال .)) . (2)

فقد كانت جمعية العلماء إذن تعلم مدى ما يعانيه المعلّم في حياته من شظف العيش الى جانب تعرضه لاضطهاد السلطة و المحاكمة و التغريم و السجن و النفي بتهمة التعليم (3) .

و إدراكا لأهمية الدور الذي كان المعلّم يلعبه في إنجاح حركة التربية و التعليم وجّـه الشيخ البشير الإبراهيمي اليه توجيهات أخلاقية ـ تربوية تعطينا صورة عن فلسفة التعلـيم الإصلاحي : فقد نصحه بعدم التقصير في العمل وعدم الاكتفاء بالكلام و الاحتفاظ بالماضي ، و دعاه الى إعداد الأجيال الشريفة ، و محاربة الجهل و قلة الآباء ، و نبّهه الى أن المعلّم في سلوكه ينبغي أن يكون قدوة لغيره ، لا سيما و أن الشعب يرى في شخصه صورة مصغرة لجمعية العلماء التي هي رمز الدين و حارسة الفضيلة و مفسّـرة الحكمة الإسلامية إعتقادا و عملا . (4)

ثم قدم الشيخ الإبراهيمي نصائح تربوية الى المعلّمين فقال : ((. . و احرصوا كلّ الحرص على أن تكون التربية قبل التعليم ، و اجعلوا الحقيقة الآتية نصب أعينكم ... إن هذا الجيـل الذى أنتم منه لم يؤت في خيبته في الحياة من نقص في العلم ، و إنما من نقص في الأخلاق ، فمنها كانت الخيبة و منها كان الاخفاق .)) . (5) و ألـحّ الشيخ على المعلّمين أن يجعلوا أسلوب التعليم مطابقا للواقع المشاهد ، و حيث إن الطفل مرهف الحسّ دقيق الملاحظة قوي الادراك للعيوب و الكمالات فـإن على المعلّم ألّا يغفل عن مثل هذه الدقائق (6) ، و أ ن

---

(1) بلغت أجور المعلّمين سنة 1951م 37 مليون فرنك فرنسي تقريبا . آثار الإبراهيمي ، ج : 3 ، ص : 340 .

(2) عيون البصائر ، ص : 292 .

(3) بلغت محاكمات المعلّمين بتهمة التعليم في 1951م مثلا ، 27 قضية ، و استأنفت منهـا عدة قضايا في المـحاكم العليا بباريس فكانت الأحكام جميعها مؤيدة لأحكام الجزائر ، مما يثبت بتعبير الإبراهيمي أن العلّة في الرأس و أن الاستعمار واحد فـي الجزائر و باريس . (آثـار الإبراهيمي ، ج : 3 ، ص : 340 .) .

(4) و (5) و (6) عيون البصائر ، ص : 283 ، 290 ـ 292 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يراعي ميول الأطفال و يدرس ما فطروا عليه من غرائز ناقصة لأن ((درس الميول يمكن المعلّم من إصلاح الفاسد منها و غرس أضدادها من الفضائل في نفوسهم .)) . (1)
و بنظرة نقدية الى أسلوب التعليم التقليدي ألحّ الشيخ البشير على المعلّمين ألّا يقتصروا في تكوين الشخصية على تلقين التلاميذ ما في الكتب و البرامج من آليات ، ((فإن النظم الآلية لا تبني عالما ، ولا تكون أمة ، ولا تجدّد حياة .)) . (2) و إنما على المعلّم أن يكون في سلوكه و اخلاقه قدوة و أخا كبيرا لهم ، يفيض من نفسه على نفوسهم أخلاقا قويمة تحتذى ، و يبثّ في أرواحهم قوة و عزما ، و يمرّن عقولهم على التفكير السّديد ، فيربّيهم على بناء الأمور على أسبابها و النتائج على مقدّماتها ، و بذلك يكتسبون منذ الصّغر القدرة على التفكير و التحليل المنطقي . وما الغفلة عن الأسباب إلّا أحد عوامل الجمود و الانحطاط . (3)
و باختصار فقد نهى الشيخ البشير عن فصل العلم عن الحياة ، و حذّر المعلّمين من اهدار أوقات التعليم في تلقين القواعد التي هي بمثابة الأساس فقط . قال : ((و متى أنفقت الأعمار في القواعد فمتى يتمّ البناء ؟ .)) . (4) و بهذا يتّضح أن المصلحين من رجال جمعية العلماء كانوا يسعون جدّيا الى تجديد التعليم و تحقيق تربية عملية تطبيقية ، و أن المعلّم في مدارس الإصلاح كان تكوينه و توجيهه يحظى باهتمام بالغ ، لأنه أساس التربية و التعليم و أساس النهضة و الرقي . قال الإبراهيمي يخاطب المعلّمين : ((إنكم نصبتم من كراسي المعلمين فيه أحدى على الأمة من عروش الملوك و أعود عليها بالخير و المنفعة .)) (5)
و حيث أن المعلّمين هم عصب الحركة التربوية في نظر الشيخ البشير الإبراهيمي ، فإن جمعية العلماء حرصت على تكوينهم لأداء مهمّتهم على أحسن وجه ، و فرضت التزام النظام و القانون ، و أوجدت في التعليم نظام التكوين و المراقبة و التفتيش و هيأة تربوية عليا تضطلع بذلك هي لجنة التعليم .

و على الرغم من الميزانية الضخمة المخصصة للتعليم فإن إمكانيات جمعية العلماء لم تعد قادرة على تغطية المصاريف التي كانت تتزايد بتطور الحركة التربوية و توسّعها . و لذلك اضطر الشيخ البشير الإبراهيمي للسفر الى المشرق لطلب المساعدة من حكومات الدول العربية (6)

---

(1) ، (2) ، (3) ، (4) ، (5) آثار الابراهيمي ، ج : 3 ، ص : 159 - 164 . عيون البصائر ، ن ، ص . (6) في 1952م سافر الشيخ الابراهيمي الى المشرق و مكث يدعو الى مؤازرة جمعية العلماء ، و لما قامت الثورة بالجزائر في 1954 انقلب المصلحون الى دعاة الى الثورة . وبعد الاستقلال عاد الإبراهيمي الى الجزائر ، و توفي بالعاصمة في 19 محرم 1385هـ / 20 ماي 1965م . انظر : الشيخ البشير الابراهيمي في ذكراه الأولى ، (محاضرات جمعها محمد الطاهر فضلاء) ، مط . البعث ، قسنطينة . 1387هـ / 1967م ، ص : 101 - 189 . =

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خصوصا و أن النجاح في التعليم المتوسط بدأ في تخريج جموع التلاميذ الحاصلين على "الأهلية" و أخذ يطرح مشكلة تطوير التعليم الى المرحلتين التاليتين : فقد أكد الشيخ الابراهيمي عزم جمعية العلماء على انشاء معاهد أخرى في أنحاء الجزائر للذكور و الاناث على نمط المعهد الباديسي . وقد كان الابراهيمي يفكر فعلا في التعليم الثانوي و العالي ، و شرع في الاعداد النفسي لانشاء معهد خاص بالبنات اللاتي أنهين المرحلة الابتدائية ، و معهد لتخريج المعلمين .قال الشيخ البشير : ((و ترافق هذه المراحل للمعهد مراحل أخرى للمدارس فقد أصبحت تتطلب معاهد واسعة للتعليم الثانوي تصل الخطوة الأولى الطبيعية بخطوة ثانية ضرورية ، و أصبحت تتطلب معاهد لتخريج المعلمين ، ما دامت معاهدنا العليا من الأزهر الى القرويين تخرج لنا المعلم لا المربي ، و ما دامت مقصرة في امدادنا بالكفاية و الكفاءة .)) (1) و لكن تسارع أحداث الثورة المسلحة لم يدع مجالا لانجاز هذه المشاريع ، اذ توقف نشاط جمعية العلماء كما توقف نشاط كل الحركات الوطنية بأمر من قيادة الثورة . (2)

و على الرغم من أن الشيخ البشير شهد بأنه قاسى في حالات كثيرة من مشكلات المعلمين النفسية و الأخلاقية و من تماكس و تشاكس بينهم اعتبره من آثار التربية المضطربة التي لم تهذبها العلم – فان العلاقات الانسانية و المهنية بين رجال التعليم الاصلاحي ، و بخاصة بين شيوخ المعهد الباديسي و ادارته و تلاميذه كانت كما وصفها الابراهيمي نفسه تتسم بالانسجام البديع ، و هو من أسباب النجاح الخطيرة في رأيه ، و كان التعليم تحت رعاية جمعية العلماء كما قال : ((على أكمل ما يكون من النظام الاداري ، و على أكمل ما يكون من الألفة و الانسجام بين المشايخ بعضهم مع بعض و بينهم و بين مديرهم حتى كأنهم أبناء أسرة واحدة .)) .(3) أما اختيار أساتذة المعهد فقد كان خاضعا لمقياس التجربة و الكفاءة في التحصيل لا لاعتبار الشهادات الجامعية . (4)

= و انظر : مجلة مجمع اللغة العربية ، (م . س) ، ص : 149 . أما الشيخ العربي التبسي فقد ناب عن الشيخ الابراهيمي – بعد سفره – في رئاسة جمعية العلماء . و في 4 أفريل 1957م اختطف جنود الاحتلال التبسي في ظروف غامضة من منزله في بلكور بالعاصمة . و يقال ان المنظمة الارهابية السرية هي التي قضت عليه .

(1) و (3) آثار البشير الابراهيمي ، ج : 3 ، ص: 88 ، 248 .

(2) محمد الصالح رمضان ، (نفس المقابلة) .

(4) قال الابراهيمي : ((وقد بنينا اختيارهم على أساس التجربة و المعرفة اليقينية بدرجة التحصيل ، لا على اعتبار الشهادات الجامعية ، و ان كنا نقدرها حق قدرها ولا نستخف بها .)) . (ن م ، ص : 90 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذا و يجدر بنا أن نذكر أن التعليم العربي الإسلامي الحرّ في هذه الفترة من تاريخ الجزائر لم يكن محصورا في مدارس الإصلاح ، بل كانت هناك جهود تعليمية أخرى لغير المصلحين ، و نشاط تربوي كانت تقوم به مؤسسات و هيآت مختلفة لكلّ منها نظامها و برنامجها و وسائلها و أغراضها ، كالكتاتيب القرآنية ، و الزوايا ، و المساجد ، و الجمعيات المحلية ، و معهد الحياة في وادي ميزاب ، و مدارس حزب الشعب . وقد ساهمت كلها في تعليم اللّغة العربية و الدّفاع عن الشخصية الاسلامية أثناء الاحتلال .

و نشير الى أن معهد الحياة الذي أسّسه الشيخ ابراهيم بيّوض بن عمر بالقرارة سنة 1925م (1343 هـ) هو - كما ورد في ترجمة هذا الأخير - ((أول معهد ثانوي علمي منظم في القطر الجزائري ، يخرج العلماء و الأدباء و المفكرين حتى يومنا هذا .)) (1)

و الذي يؤكد لنا أن هذا المعهد كان امتدادا للحركة التربوية الاصلاحية ، وأنه قام بدور فعّال و كان له صدى في الجنوب الجزائري ولا يزال - هو أن مؤسسه الشيخ بيوض (ولد سنة 1899م) كان عضوا في المجلس الاداري لجمعية العلماء ، ونائبا لأمين ماليتها ، و يعتبر من المجدّدين الذين ساروا على نهج الشيخ أطفيش (ت 1332هـ/ 1913م) ، و كان الشيخ بيوض ((يقاوم الجمود الفكري و الخرافات و البدع . كما قام يناهض السلطات الاستعمارية المحلّية .)) . (2) مما يؤكد أن للحركة التربوية في وادي ميزاب اتّصالا وثيقا و تكاملا مع حركة جمعية العلماء .

و حيث ان نطاق هذا البحث لا يتّسع لعرض نشاط هذه المؤسسات المذكورة ، فاننّا نكتفي بالاحالة الى كتاب الأستاذ تركي رابح الذي تناول فيه هذه المؤسسات و أعطى فكرة عن التعليم العربي الحرّ . (3) و هو مجال واسع جدير بالبحث و الدراسة لالقاء مزيد من الأضواء على جوانب الحركة التربوية في الجزائر خلال هذا العهد .

---

(1) اعتمدت في هذه المعلومات على ترجمة خطية عن حياة الامام الشيخ بيوض ، مطبوعة على آلة السحب (إستانسيل) ، عنوانها : ((الامام الشيخ بيوض في سطور)) ، وزعت بمناسبة مهرجان ختم تفسير القرآن الكريم ، (في 9 رجب 1400هـ/ 23 ماي 1980م الذي بدأه سنة 1353هـ/ 1935م ، و انتهى منه في : 26 ربيع الأول 1400هـ/ 13 فيفري 1980م . و التفسير كله مقيّد و مسجّل في الأشرطة ، وقد طبع و وزّع منه بهذه المناسبة "تفسير سورة النّور" ، المط . العربية ، غرداية - الجزائر ، 1400هـ/ 1980م ، (150 ص) ، وهو تفسير عن وجهة نظر المذهب الاباضي ، نزع فيه الشيخ بيوض نزعة سلفية و تأثر بمنهج التفسير الاجتماعي عند الامامين : محمد عبده و ابن باديس . (2) ن . م .

(3) تركي رابح ، التعليم القومي و الشخصية الوطنية ، (م . س .) ، ص : 234 و ما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خـلاصـة :

نستخلص مما تقدم أن الحركة التربوية الاصلاحية قد عرفت تطورا كبيرا و استمرارا بعد وفاة ابن باديس ، و أن رفاق هذا الأخير حققوا كثيرا من الأهداف التي رسمها الشيخ عبد الحميد ، بأسلوب علمي وخطة واقعية ، كما يدلّ على ذلك تأسيس المعهد الباديسي ، و الانتقال بالتعليم الى المرحلة المتوسطة ، و انشاء لجنة التعليم العليا ، و وضع منهاج وحد التعليم في جميع مدارس الاصلاح .

و نستنتج من تلك الجهود التي استعرضناها أن العلماء كانوا يسيرون في خطتهم على نهج امامهم عبد الحميد : فيبدأون في مشاريعهم من لا شيء و ينصب اهتمامهم على تذليل الصعوبات ، من تعبئة للأمة و جمع للأموال لوضع الأسس المادية للتعليم ، و من انشاء للمؤسسات التربوية ، و جلب للمعلمين و تكوينهم ، و بالتدريج يتم توفير شروط نجاح المشاريع و استمرارها . ثم يلتفتون الى تحسين مضمون التعليم و تجديد برامجه و وسائله . وكانوا يصارعون من أجل ذلك كثيرا من الخصوم و العوامل التي كانت تقف ضدهم ، و لكن دينامية المصلحين و فعاليتهم و عمق ايمانهم بالفكرة الاصلاحية كان عاملا حاسما في انجاح الحركة التربوية و اكمال النقص في جوانبها المادية و الأدبية و الفنية .

و يعتبر منهاج التعليم في مدارس جمعية العلماء وثيقة تربوية أساسية لا بالنسبة الى تطور التعليم الاصلاحي فقط ، بل كذلك بالنسبة الى تاريخ التربية الاسلامية و تطورها في الجزائر و العالم الاسلامي عامة : فهو من جهة مرحلة لانتقال نظام التعليم بالجزائر من نظام تربوي تقليدي الى تعليم يقوم على مبادئ التربية الحديثة ، و من جهة أخرى نموذج للتخطيط التربوي و لتعليم اسلامي عصري كان يراعي ظروف المجتمع و حاجاته و امكانياته . مما يجعلنا نقرر أن المصلحين الجزائريين قاموا في ميدان التربية و الاصلاح بتجربة رائدة ، و قدموا مفاهيم تجديدية و مضمونا حديثا للغة العربية و الاسلام .

و أهم حقيقة توصلت اليها من خلال الفصول المتقدمة هي أن الحركة الاصلاحية التي قادها الشيخ عبد الحميد بن باديس كانت في ظاهرها حركة تربوية دينية ثقافية ، و لكنها في حقيقة الأمر كانت أيضا حركة وطنية سياسية جذرية ، مزج فيها المصلحون - بمنهجهم الجدلي المتميز - الأهداف الثقافية و الاجتماعية بالأغراض السياسية مزجا محكما حيّر السلطة و أعجز الخصوم و أدهش المناصرين على السواء . مما يدعو الى التأمل في ذلك و التساؤل عن حقيقة العلاقة بين العلم و السياسة في فلسفة ابن باديس الاصلاحية و هي موضوع الفصل الاخير .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثامن

العلم والدين والسياسة عند ابن خلدون

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تمهيد :

درج المهتمون بابن باديس على وصف حركته بأنها دينية ثقافية (1) ، ووقفوا عند ظاهر تصريحاته الرسمية في جداله مع السلطة فجود وا عن قصد أو غير قصد من مضمونها السياسي، أو قللوا من شأنه (2) . وبذلك أفرغوا عمله التربوي من أبعاده الاجتماعية . (3) والواقع أن ابن باديس مثلما كان رجل علم وفكر كان أيضا رجل عمل ومربية ذا موقف سياسي وفكرة اجتماعية راسخة . (4)

---

(1) لم يهمل أ. جوليان النشاط السياسي للمصلحين الجزائريين ولكنه اعتبر برنامجهم دينيا ثقافيا دون أن يهتم بحركتهم التربوية وبتعمقها للنفاذ الى أبعادها السياسية والاجتماعية . (انظر: افريقيا الشمالية تسير ،م.الترجمة ، ص: 134 _ 135) .

(2) اهتم المفكر مالك بن نبي بالمضمون الاجتماعي لحركة ابن باديس . ولكن يبدو أنه تأثر بموقف الشيخ محمد عبده السياسي فاعتبر ابن نبي اشتغال ابن باديس بالسياسة انحرافا عن موقف العالم الديني وتنازلا للانتهازيين في عهده . (شروط النهضة ،ط. 3 ، ص: 33 _ 34) .

و الحقيقة أن التعالي عن السياسة وتجاهل الصراع بين الدين و الدولة الاستعمارية يتعارض مع طبيعة ابن باديس ومكونات شخصيته مع آرائه العملية و نزعته الواقعية في السياسة والمجتمع . خصوصا وأن الشيخ عبد الحميد كان يرى أن تجاهل العلماء و المربين لقضايا المجتمع و السياسة هو السبب في كل الويلات التي حلت بالمسلمين .

(3) تناول شارل روبير أجرون في كتابه تاريخ الجزائر المعاصر الحركة الاصلاحية في الفترة ما بين (1925 _ 1939م) ، فتعرض لشخصية ابن باديس و شخصيات رفاقه العلماء و للمذهب السلفي في جوانبه الدينية و الأخلاقية و الثقافية و السياسية ، واهتم بموقف الادارة الفرنسية و موقف خصوم الاصلاح تجاه العلماء ، ولمواقف هؤلاء السياسية ودفاعهم عن الاسلام و العروبة. ومع أهمية ما قدمه أجرون عن الحركة الاصلاحية التي اعتبرها من القوى السياسية التي أثرت في تاريخ الجزائر الحديث فانه يبدو كغيره من الدارسين الأوربيين لم يركز على الأبعاد السياسية والاجتماعية في العمل التربوي عند المصلحين . راجع: CH.R.Ageron,Histoire de L'Algerie Contenporaine,(de1871 à 1954.),Imp.des presses Universitaires de France, Paris,1979,T:2, (2é·partie,Livre:1, CH.:2.),P:323-348,et 579-583.

(4) تناول علي المراد موضوع الاصلاح الاسلامي بالجزائر في بحثه القيم : Le Réformisme Musulman En Algerie de 1925 à 1940,Imp.La HaY, Paris,1967 P:29,79,137,213,231,255,281,301,333,387.

فتطرق في 4 أقسام (أبواب) و 17 فصلا الى الظروف و التيارات التي ظهرت فيها الحركة الاصلاحية السلفية ، ولنشاتها و انتشارها و أصولها المذهبية و المنهجية و جوانبها الدينية و الاخلاقية و الاجتماعية و الثقافية و السياسية ، وهي تقريبا نفس الموضوعات التي تطرق اليها أجرون . وقد أدرج المراد السياسة ضمن موضوعات التفسير عند ابن باديس و حافظ على النسقية في آرائه ، ولكنه لم يبرز المضمون التربوي في التفسير الا بشكل عام .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومع أن أصول العلم والسياسة مبحث نظري لا يتصل بالتربية والتعليم مباشرة فإنه عند ابن باديس عنصر أساسي من منظومته التربوية ، ولذلك تناولته في هذا الفصل كنموذج لتفكيره ولموضوعات دروسه في التفسير ، بهدف الاستدلال على نزعته الاجتماعية ، وعلى الأهداف السياسية في آرائه وأعماله التربوية : فهو من جهة خلاصة لمذهبه في الإصلاح ، ومن جهة أخرى مقدمة لمنهجه وآرائه في المعرفة والوجود وفي العقائد والأخلاق بالمعنى النظري . فكما لا يمكن الفصل في حركية الشعوب بين تاريخها الديني والعقلي والاجتماعي ، كذلك لا نستطيع فهم أبعاد حركة ابن باديس التربوية بمعزل عن انشغالاته السياسية وآرائه الدينية . ولكي ندرك علاقة الدين بالسياسة ، والعلم بالأخلاق ، والتربية بالمجتمع عند ابن باديس ينبغي أن نتفهم الواقع التاريخي لحركته ، لا من وجهة نظرنا نحن فقط ، بل أيضا من وجهة نظر ابن باديس في الظروف المعقدة لتاريخ الجزائر والعالم الإسلامي .

وفي نطاق هذا الفصل سأقتصر على رصد المواقف والآراء التي تمكننا من التعرف على عوامل اهتمام الشيخ عبد الحميد بالسياسة وربطها بالعلم والدين ، وعلى دور العالم المسلم في توجيه المجتمع إلى غاياته ، وأركز بالتالي على أصول سياسة المجتمع من خلال "مجالس التذكير". وللنسقية الموجودة في آراء ابن باديس يصعب الفصل موضوعيا بين جوانب تفكيره وموضوعاته ، لذلك فإن عزلها يكون منهجيا فقط .

أولا : عوامل اهتمام ابن باديس بالسياسة :

1 ـ واقع الجزائر والعالم الإسلامي :

لم يكن أحد بالجزائر في العهد الاستعماري يجرأ على تدريس القرآن فهما ودراية أو حتى على ذكر كلمة الوطن والوطنية كما قال ابن باديس(1) ، فضلا عن أن يتصدى لتغيير الأوضاع القائمة أو يقوم بنشاط تربوي ثقافي تنعكس آثاره على حياة المجتمع .

وعلى الرغم من تواتر حركة المقاومة الشعبية ومناهضة المتنورين من ذوي النزعة الإصلاحية (2)

---

(1) الشهاب ، ج : 7 ، م: 13 ، (رجب 1356هـ/سبتمبر 1937م) ، ص 305 . وانظر: محمود قاسم ، الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية ، دار المعارف ، القاهرة ، 1968م ، ص: 366 ـ 368 .

(2) منهم الشيخ : صالح بن مهنة (ت 1325هـ/ 1907م) ، (ابن نبي ، شروط النهضة ، ص: 27 ـ 29 .) . وعبد القادر المجاوي (ت 1332هـ/ 1913م) ، و د. الحليم بن سماية (ت 1351هـ/ 1933م) ، (انظر: المدخل إلى آثار ابن باديس للدكتور عمار الطالبي ، ج : 1 ،

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

للخرافة و الدّروشة ، فإن الجهود التي سبقت حركة ابن باديس بقيت فردية مشتتة ينقصها الوضوح في الأهداف و الوسائل ، و لذلك فشلت في تحقيق الوعي الديني و الاجتماعي ، و لم تستطع تجديد التفكير الديني كشرط لتنظيم المقاومة و الاستمرار في الجهاد .

صحيح أن جوانب الحياة بالجزائر غداة الحرب العالمية الأولى لم تكن كلّها مظلمة ، و أن النتيجة العكسية لسياسة الاستعمار فيها أدت إلى يقظة الأفراد و الجماعات ، غير أن المجتمع لم يتخلّق بأخلاق الجهاد ، و لم يتعوّد أسلوب النضال الجماعي ، مما طبع الجهود الوطنية بالارتجال و الفوضى و بعدم الاصرار على تحقيق الأهداف . (1)

و لم يكن الشيخ عبد الحميد ابن باديس يجهل مجريات الأحداث في العالم الاسلامي ، و خاصة ثورة الأمير عبد القادر (1808 _ 1883م) التي دامت من 1831 إلى 1847م (2) ، و ثورة الأمير عبد الكريم الخطابي في المغرب ، و جهاد عمر المختار في ليبيا ، و محاولات التجديد في تركيا ، و حركة الاصلاح الديني في مصر . و لكن ضعف المسلمين و تمزقهم مكّن الاستعمار من عزلهم و تشتيتهم ، مما جعل هذه الحركات عديمة الجدوى أمام قوة الاستعمار ، و مكن أوربا من توسيع نشاطها في البلاد الإسلاميّة .

لقد وجد ابن باديس الجزائر في العرف السياسي أرضا فرنسية (3) ، و المجتمع ضحية لسياسة القهر و الاستغلال ، و المسلم محروما من أدنى حقوقه بما فيها حرية العقيدة و التعليم ، و وجد الصراع بين الدين و الدولة قائما على أشدّه ، فكانت السلطة تخشى الإسلام كمعطى روحي أخلاقي و محرك اجتماعي تتضمن مبادئه قيما سياسية خطيرة على وجودها و مصالحها ، كالحرية و العدالة و السيادة ، و الجهاد ، و لذلك استهدفت في سياستها الأهلية تدجين المسلم و تدمير شخصيته بمحاولة القضاء على الاسلام و العربية ، و سلّطت عليه قوانين الاندجينا لترسيخ "الجزائر الفرنسية" ، حتى كاد هذا الوهم يصبح حقيقة مسلمة .

---

(1) ص: 31 و ما بعدها . و انظر عن ابن سماية : محمد علي دبوز ، نهضة الجزائر الحديثة ، ط. 1 ، دمشق 1385هـ/1965م ، ص: 126 وما بعدها . وعن المجّاوي و ابن سماية أيضا : ن . م . ص: 82 ، 106 .

(2) مصطفى الاشرف ، "معاصرنا الجليل الشيخ عبد الحميد بن باديس" ، جريدة "الشعب" العدد : 2299 ، (ملحق خاص بالذكرى 31 لوفاة ابن باديس) ، (الجمعة 20 صفر 1391هـ/ 16 أفريل 1971م.) ، ص: 13 _ 14 .

(2) راجع : مجلة "الثقافة" ، وزارة الثقافة بالجزائر ، السنة : 13 ، العدد : 75 ، (خاص بالذكرى المئوية لوفاة الأمير عبد القادر . بحوث متخصّصة لمجموعة من المؤرخين الجزائريين ، (رجب ـ شعبان 1403هـ/ ماي ـ جوان 1983م.) ص: 103 ، 109 ، 229 .

(3) صدر الأمر باعتبار الجزائر فرنسية في 22 جويلية 1834م و تأكد في 1848 ثم في 1945م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و لتزييف حقيقة الاسلام كباعث للشعب على المقاومة اهتمّ المخطّطون للاستعمار بتوجيه الحياة الدينية و العقلية و النفسية للمسلمين، و شجّعوا ظاهرة انتشار الطرقية و المرابطية و الخونية (1) ، وقام لفيف من الباحثين بحشد من الدراسات حول الاسلام طبقوا فيها أحدث الأساليب ، و رصدوا نماذج من سلوك المسلمين و عاداتهم السلبية ، و قارنوا عقيدة التوحيد بعقائد النصرانية و الوثنية (2) ، فأصبح الإسلام لديهم ظاهرة انسانية تتمثّل في سلوكيات و طقوس شعبية و بقايا وثنيات بربرية بائدة ، و في قوالب عرفية للجماعات المحلية ، من عرب و قبائل و شاوية و ميزاب (3) ، و شوّهوا الاسلام فقدّموه في تحليلاتهم على أنه عبارة عن صور فكلورية مزرية ممّا يترك في النهاية انطباعا في الأذهان أن الاسلام لم يعد صالحا للعصر و أنه هو سبب تأخر المسلمين و عنائهم ، و يؤدي بالتالي الى التنفير منه و الترغيب في حضارة المستعمر و ترسيخ وجوده في بلادهم .

و اذا لم يثبت أن ابن باديس اطّلع على هذه البحوث فانه من المؤكد أنه لم يكن يجهل أساليب الاستعمار و الاستيلاب الثقافي ، خصوصا و أن الشيخ عبد الحميد كان يطّلع على الصحافة الفرنسية بنفسه و يكلّف من كتّاب "الشهاب" من يترجم له من هذه الصحافة ما يتعلّق بالجزائر و الاسلام و المسلمين .

و مع أن الحركات الثقافية و الطوائف الدينية في العالم الاسلامي لم يدرس بعد موضوعيا دورها في النضال السياسي و الاجتماعي ، فقد ثبت تاريخيا أن الرباطات و الزوايا قبل الاستعمار كانت مراكز لتحميس الجماهير و بث روح الجهاد فيها . ولكنها بعد الإستعمار فقدت خليق التصوف و الرباط ، و اتخذت الطريقة وسيلة للتكسّب ، فظهرت طبيعتها الإقطاعية و أصبحت أداة في يد الاستعمار لتنويم الجماهير و تخديرها (4) . و اذا بقيت بعض الطرق الصوفية

---

(1)Louis Rinn,Marabouts et Khaouans,(étude sur L'islam . En Algerie.),A.jourdan,Alger,1884,(552p.). E.L [illegible]yer,Confréries Religieuses Musulmanes et Marabouts,(leur état et leur influence ,Rouen,1916,(64p.).G.H.Bousquet,introduction à L'étude sur L'islam ,4eme Ed.Alger,1954. وقد ر عدد الزوايا في الجزائر و المغرب وتونس بـ510 آلاف .

(2) A.Bel,La religion Musulmane En Bérbérie, Paris, 1938 .
و ترجم هذا الكتاب عبد الرحمن بدوي بعنوان : الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي ، (م.س) .

(3) P.Bourdieau ,Sociologie de LAAlgerie,(coll.que Sais -je? No 802.),Paris,1970.

(4) عبد المجيد مزيان ، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون ، (م.س) ، ص: 195 _ 196 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

متمسكة بجوهر الدين و بمبدأ الجهاد ضد أعدائه ، كالسنوسية ، والدرقاوية و القادرية ، و الرحمانية (1) ، فكان بعضها الآخر في نظر ابن باديس ـ وخصوصا في عهده ـ كالتيجانية (2) ، و العلاوية (3) ، حاد عن منهج الكتاب و السنة ، وغالى في فهم النصوص ، و بلغ بهؤلاء الابتداع في العقائد و العبادات إلى حد أن القرآن لم يعد لديهم مصدرا لعقيدة التوحيد بل صار شيخ الطريقة يغني في نظر أتباعه عن كل مصدر للتفكير و التشريع : فهو القطب الفرد و الوسيلة للشفاعة و قضاء الحاجات ، وهو الغوث صاحب الخوارق و الكرامات المتحكم في الأسباب و المصائر . و أدى الغرور ببعضهم إلى ادعاء الألوهية و النبوة ، و إلى تكفير من يدعو إلى التمسك بأصول العلم و الدين . و أدهى من ذلك تواطؤ كثير من مشايخ الطرق مع الاستعمار كما أثبت ذلك الشيخ العربي التبسي عند تقييمه لرسالة الشرك و مظاهره التي رد فيها مؤلفها على المبتدعين في الدين ، قال التبسي :

((هي رسالة . . في نصر السنن و إماتة البدع ، تقر بها عين السنة و السنيين . . و تكون نكبة على أولائك الفاشين للإسلام و المسلمين ، من جهة المسلمين ، و من أعوان المستعمرين الذين يجدون من هذه البدع . . مخدرا يخدرون بها عقول الجماهير ، و إذا تخدرت العقول و أصبحت تروج الأوهام ، وجدت الأجواء التي يروجها غلاة المستعمرين للأمم المصابة برؤساء يغشون أممهم و يتاجرون بها .)) . (4) . مما يؤكد تورط هؤلاء سياسيا وخيانتهم للدين و الوطن .

---

(1) عبد الرحمن الجيلاني ، تاريخ الجزائر ، ج : 3 ، (م . س) ، ص : 249 _ 261 .

(2) التيجانية نسبة إلى الشيخ أبي العباس أحمد التيجاني المغربي (1150 _ 1230هـ) . راجع عن التيجانية : جواهر المعاني ، المط . الأزهرية ، (القاهرة) ، 1345هـ/1926م . و : الإفادة الأحمدية ، مط . الصدق الخيرية ، 1350هـ/1931م . و انظر في الدفاع عنها لأحد أتباعها : محمد العربي بن إدريس العلمي اللحياني المغربي ، رسالة الترغيب و الترهيب (جزآن) ، طبعة حجرية بخط مغربي ، (دون ذكر مكان النشر و تاريخ الطبع) ، و هي رسالة في الدفاع عن التيجاني و طريقته و عن الطرقية عامة ، و في الرد على خصومها ج : 1 ، ص : 5 وما بعدها و : ج : 2 ، ص : 17 وما بعدها ، وقد تناولت موقف ابن باديس من الطرقية و نقده للتيجانية والعليوية في بحث آخر (3) العلاوية نسبة إلى الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي (ت 1934م) . عاصر ابن باديس و هاجم في صحيفته "البلاغ الجزائري" المصلحين الذين وصفوه بشيخ الحلول، (الشهاب ، ج : 11 ، م : 9 ، ع ، جماد ، 2 ، 1352هـ / اكتوبر 1933م ، ص : 446) و كان بين الطائفتين : الطرقية و السلفية صراع وجدال ديني عنيف . راجع للشيخ بن عليوة : منهاج التصوف المط . العلاوية ، مستغانم ـ الجزائر ، (1982م) ، (26ص) ، و : مفتاح الشهود في مظاهر الوجود ، (نفس المط . نفس التاريخ) . (99ص) . مبادئ التأييد في بعض ما يحتاج إليه المريد ، ج : 1 ، المط . العلاوية ، مستغانم ، (د . ت) ، (143ص)

(4) مقدمة التبسي لـ ((رسالة الشرك ومظاهره)) ، تأ . مبارك الميلي ، مك . النهضة الجزائرية ، ط . 2 ، 1966م ، ص : 7 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وفي هذا المناخ الثقافي و الاجتماعي أصبحت مناهج التفكير و طرق العمل عقيمة و منحصرة في طقوس و أساليب صوفية عامية ، و في آراء فقهية متحجرة منع أصحابها الاجتهاد و اعمال النظر ، و هجروا التفكير في الأصول و القياس في الفروع ، دفع بهم الجمود و التقليد الى اضطهاد الفقهاء المجتهدين و تعقبهم لاغتيالهم أو الايقاع بهم لدى الحكّام . (1)

و باختصار فقد تفرق المنتسبون الى العلم و الدين طوائف و شيعا و مذاهب متناحرة ، و كانوا في الغالب اما موالين للسلطة أو منغمسين في نوع من المثالية الهروبية عن وظيفتهم التربوية تجاه المجتمع ، وتركهم تعليم الأمة و الدعوة و التذكير خلا الجو للانتفاعيين من الدراويش (2) ، و أصبحت عقيدة التوحيد خليطا عجيبا من مظاهر الشرك و الوثنية و البدعة ، و من آراء معطلة للألوهية و النبوة و غريبة عن الإسلام . و بذلك اختفت الحقيقة الدينية وراء ضباب كثيف من الشبهات و الأباطيل و من ألوان السحر و الخرافة .

و بتوالي هجرة المتنورين هروبا من الاضطهاد ، و انعزال علماء الدين عن المجتمع فقد مفهوم الحكمة بالمعنى الاسلامي محتواه ، و انفصل العلم عن الأخلاق و الحياة ، وصارت تعاليم الاسلام شيئا و مشاكل الانسان في مجتمعه شيئا آخر ، و أصبح العلماء في واد و الأمة في واد آخر . وكان لذلك انعكاس عميق على مستوى الحياة الاجتماعية حيث عمّ اليأس و القنوط و تفشّى الجهل وانتشرت النزعة القدرية التي فقد أصحابها وضوح الرؤيا ، وإستسلموا للضعف و التواكل ، و بلغ بهم الشعور بالعجز الى حد الاعتقاد أن الاستعمار قضاء و قدر من اللــه فلا مردّ لحكمه . و بفقد المسلم القدرة على الربط بين النظر و العمل و بين العقائد و الأخلاق

---

(1) روى الشيخ محمد عبده أن السيد عبد الحميد الزهراوي الحمصي كتب في الاجتهاد والتقليد وقال رأيه في الصوفية و هو أن طرائقهم لم تفد الإسلام بل رزئ بها ، فهاج عليه حملة العمائم و رموه بالمروق من الدين و الافك و رفعوا أمره الى السلطان فسجنه . و روى أن الشيخ عليش الازهري حمل حربة و بحث عن محمد بن علي السنوسي الصوفي المالكي السلفي النزعة ليقتله بتهمة تجاوزه بعض اصول المالكية و اعتماده في أصول الاحكام على الكتاب و السنة ، و لم ينج الشيخ السنوسي من الموت على يده الا بخروجه من القاهرة ، و ذكر الشيخ عبده أن حكومة المغرب في عهده أدى بها الغلو في التعصب المذهبي الى المعاقبة على التدخين بقطع الأعضاء أو الى القتل بسبب كلمة ينكرها مذهب فقهي و يجمع عليها المسلمون الآخرون . (الإسلام دين العلم و المدنية ، (م . س) ، ص: 126 _ 127 .) . و انظر عن السنوسي أيضا : عبد الرحمن الجيلالي ، تاريخ الجزائر ، ج : 3 ، ص: 515 _ 516 .

و هذا يذكرنا بما تعرض له ابن باديس و رفاقه من تشنيع الفقهاء عليهم بتهمة الاجتهاد ، و اعتبارهم التجديد الاسلامي ابتداعا في الدين .

(2) آثار ابن باديس ، ج : 2 ، (م . س) ، ص : 258 _ 259 ، 281 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لم يعد للعلم و الدين ولا للتربية و التعليم تأثير ايجابي في أخلاق الفرد و المجتمع ، و أدّى تفكك الروابط الإجتماعية الى زوال الشعور بالانتماء الى الجماعة ، و حلّت علاقات التحزّب و الطائفية و الجهوية محلّ الوحدة والأخوّة و التضامن : فانسحق الضعفاء تحت الحكم الاستبدادي ، و استسلم الحالمون للأوهام ، و تزلّف النفعيون الى الاستعمار ، و اتّخذوا العلم و الدين و السياسة و النيابة على الشعب طريقا الى الثروة و الجاه على حساب المبادئ و القيم العليا للمجتمع . و جرّفت قوانين الاستعمار مفاهيم الحرية و العدالة و الكرامة ، و اختفت من قاموس السياسة كلمات الوطنية و السيادة و العلم ، و انحصرت حقوق الانسان في مطالب دعائية شكلية لا طائل من ورائها .

و في الميدان التربوي ـ فضلا عمّا تقدم من نتائج الجمود و الانحطاط و الاستبداد ـ وظّف الاستعمار التعليم الإسلامي و رجاله و مؤسساته و استغلّ كثيرا من رجال الدين المؤيدين له في تحقيق أغراض سياسته الثقافية ، فجعل من أعوانه أداة لخداع الشعب ، و من الدين وسيلة لتخدير الأرواح و العقول و تجميد التفكير و شراء الضمائر . قال ابن باديس في وصف حالة الجزائر و ذكر أوضاعها التربوية و الثقافية التي واجهها المصلحون و تصدوا لها لاحياء الشعب و انقاذه من الفناء :

((لقد كان هذا العبد (1) يشاهد قبل عقد من السنين هذا القطر قريبا من الفناء ، ليست له مدارس تعلّمه ، و ليس له رجال يدافعون عنه ، بل كان في اضطراب دائم مستمر ... وكان أبناؤنا يومئذ لا يذهبون إلاّ للمدارس الاجنبية التي لا تعطيهم غالبا من العلم إلا ذلك الفتات الذي يملأ أدمغتهم بالسفاسف ، حتى اذا خرجوا منها خرجوا جاهلين دينهم و لغتهم و قوميتهم ، و قد ينكرونها . هذه هي الحالة التي كنّا عليها في تاريخنا الحديث.)). (2)

نستنتج من هذا أن الجزائر كغيرها من الأقطار الإسلامية لم تكن في حاجة الى سياسيين محترفين بل الى مفكرين يوقظون العقل ، و الى مربّين يخرجون الانسان من ركوده و يكوّنون وعيا و ضميرا جمعيا يؤدي الى بعث فكرة الجهاد واحياء إرادة المقاومة : فبغياب العلاقة بين العلم و الأخلاق و فصل الدين عن السياسة فقد المسلمون حريتهم و سيادتهم و كادوا يفقدون هويتهم و انتماءهم الحضاري ، فكانوا أحوج الى مجدّد يعيد من النظر في فلسفة العقائد و الأخلاق ، و في أساليب التفكير و العمل ، و طرق التربية و التعليم .

---

(1) يقصد ابن باديس نفسه . (2) آثاره ، ج : 3 ، ص: 265 ـ 266 . عن أوضاع التعليم و سياسة الاستعمار التربوية و الدينية راجع: CH.R.Ageron, Histoire de L'Algerie , P.152,168.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وأول استجابة فعلية لحركة التجديد والإصلاح الإسلامي في الجزائر كانت من طرف الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي تشبّع بعقيدة التوحيد وتفهّم الإسلام بالمنهج السلفي .

لقد كان الشائع في العالم الإسلامي أن العالم الديني ينبغي أن يترفّع عن السياسة التي حرّفها الجاهلون والطغاة وحادوا بها عن أصول الدين والوطنية السليمة ، ونتج عن ذلك انعزال العلماء وغربتهم عن الحياة مع سكوت هؤلاء عن ضروب المنكر والفوضى ، وتخلّيهم عن دورهم التربوي في قيادة الأمة استهتر ولاة أمورها بمصالحها ، وتقاعس الناس عن أداء الواجب والقيام بالمسؤولية ، وتدريجيا فقدت الامة شروط السيادة .

وباختصار فقد واجه ابن باديس وضعا سياسيا وثقافيا متردّيا ومعقدا . ولاحظ ما آل اليه المسلمون من ضعف وانحراف عن أصول الإسلام في العقائد والأخلاق ، وأدرك أن ذلك كان حلقة في سلسلة ترسّب تاريخي لعوامل الجمود والانحطاط . والواقع أن هذه العوامل ونتائجها في الأقطار الإسلامية كانت متشابهة ، خصوصا بعد الاستعمار وانتشار الطرقيين الذين روّجوا الأوهام واستأثروا هم والسلطة بكلّ شيء . (1) وقد تنبّه ابن باديس الى أن تقرب الطرقية الى السلطة كان ظاهرة عامة في البلاد الإسلامية ، قال : ((والطرق الصوفية حيثما كانت فهي تكأة وملجأ البدع والخرافات .)) (2) . وكانت مصر في نظره وكرا لهذه الطرق التي كسبت السلطة فاستغلّتها هذه الأخيرة سياسيا ، وتجاهلت الحكومات الطرقية في مصر ـ كما وصفها ابن باديس ـ مشاكل الشعب وأيدت البدع . وهذا في رأي الشيخ عبد الحميد ناتج عن سكوت علماء الأزهر والقرويّين والزيتونة عن المنكرات . قال : ((وكيف يكون حال العالم الإسلامي ومراكزه العلمية الدينية في ذلك الضلال المبين ؟)) . (3)

ومثلما كانت مصر في رأي ابن باديس مصدرا للضلالات والبدع منذ عهد الفاطميين ، كانت أيضا منبعث الدّعوة الإصلاحية بـإمامة الشيخ محمّد عبده الذى شنّ حربا على الجامديـن والتّعميين واصطدم بسلطة لم يثبت لها إلّا بقوة الحقّ والايمان . (4)

لقد نزع الشيخ جمال الدين الأفغاني في الإصلاح نزعة سياسية فأيد الخلافة العثمانية ضد الأنكليز ، وخدم فكرة الجامعة الإسلامية تحت لواء السلطان عبد الحميد (5) (1842 ـ 1918م) . وتبعه الشيخ محمد عبده في البداية ، لكن هذا الأخير لم يلبث أن خالفه الرأي وعزف عن السياسة فنزع في العقائد منزعا نظريا كلاميا ، وفي الإصلاح الاجتماعي منزعا تربويا

---

(1) تفسير ابن باديس ، جمع وإعداد محمد الصالح رمضان وآخر ، دار الكتاب الجزائري ، مط. الكيلاني الصغير ، القاهرة ، (1964م) ، ص: 72 ـ 73. وانظر: آثاره ، ج : 3 ، ص: 207.
(2) و(3) و(4). آثاره ، م.س ، ص: 48 ـ 50 ، 66. (5) محمد جابر الأنصاري ، "الإمام محمد عبده" ، مجلة "العربي" ، الكويت ، العدد : 286 (سبتمبر 1982م) ، ص: 83.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أخلاقيا . وكما ركز الأفغاني على السياسة دون مقدماتها ، من عقائد وأخلاق وتعليم ، غلبت كذلك على الشيخ محمد عبده تصورية المتكلمين وتجريدية الفلاسفة الكتأثرين بالفلسفة اليونانية ، فبقيت جهود هما في الإصلاح فردية محدودة التأثير في الواقع السياسي ، رغم أنه كان لآرائهما صدى واسع في العالم الإسلامي ، وقاما بدور لا ينكر في تنبيه شعوبه الى أهمية العامل الديني كمحرك حقيقي للجهاد .

وقد تأثر الشيخ عبد الحميد بن باديس بآراء ومنهج كل منهما في الإصلاح ، ولكنه احتفظ بحريته العقلية وبصفاء ذهنه ، فجمع بين النظر والعمل ، وبين العقائد والأخلاق ، والدين والسياسة كما سنرى ، فكان في نظري أكثر التزاما بالمذهب السلفي ، وأكثر نفاذا الى مشاكل الواقع .

2 ـ رأي الشيخ محمد عبده في السياسة :

ورد في "الشهاب" أن الشيخ محمد عبده أوصى أهل تونس والجزائر ـ أثناء زيارته لهما ـ بالجد في تحصيل العلم وعمران البلاد اقتصاديا ، وأوصاهم كذلك بترك الإشتغال بالسياسة وبمسالمة الحكومة لكي تنصفهم وتساعدهم ، فاذا لم تنصفهم بعد ذلك كانوا في رأيه معذورين اذا تربصوا بها الدوائر (1) .

ان هذه الوصية يفسرها رأي الشيخ عبده في السياسة عامة حيث قال : ((... فان شئت أن تقول ان السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين . أعوذ بالله من السياسة ، ومن لفظ السياسة ، ومن معنى السياسة ، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة ، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس .)) (2) .

وحيث ان ابن باديس كان يدرك تعقد الأوضاع في المجتمعات الإسلامية ، فانه من غير شك كان يدرك مدى خطورة دعوة الشيخ محمد عبده الى ترك السياسة وبالتالي الى فصل العلم والدين عن السياسة في حياة المسلمين .

ولكننا سنظلم الشيخ محمد عبده اذا وقفنا عند ظاهر هذا النص وقلنا انه يرفض السياسة باطلاق ، فتتبع سياق النص والقرائن المتوفرة يكشفان عن حقيقة هي أن موقفه في أساسه موقف نقدي رافض لأنظمة الحكم في عهده ، وأن قصده لا شك هو الدعوة الى أصول السياسة في

---

(1) الشهاب ، ج : 6 ، م : 11 ، (غ ، ج ، الأولى 1354هـ/أوت 1935م) ، ص : 365 ، آثاره ، ج : 3 ، ص : 57 ـ 58 . (2) محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ، (م . س .) ، ص : 131 . ونشر هذا الكتاب لأول مرة بعنوان : ((الإسلام والنصرانية)) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في الإسلام ، وقوله الآتي يؤكد ذلك : ((ومن ظن أن اسم الوطن ومصلحة البلاد وما شاكل ذلك من الألفاظ الطنانة يقوم مقام الدين في إنهاض الهمم إلى الغايات المطلوبة فقد ضلّ سواء السبيل .)) . (1)

لقد تحدّث الشيخ محمد عبده من السياسة عند ردّه على المستشرق الفرنسي رينان Renan (1823 - 1892م) الذي ادعى أن تخلّف المسلمين سببه الإسلام الذي وقف في طريقهم وجمود علمائهم على أقوال السلف (يقصد رينان المصلحين) ، فرد عليه الشيخ عبده ، أن السبب إنما هو اضطهاد السياسة للعلم والدين ، وأن دعوى رينان نفسها من مقتضيات السياسة التي تخشى يقظة العقل الإسلامي وانتقال عدوى حرية التفكير عند المسلمين إلى غير الدين .

وفي هذا السياق ردّ الشيخ عبده أيضا على الجامدين ممّن أسماهم ذوي العمائم بأنهم حاملوا عليه لا تمسّكا بالدين بل حسدا وغيرة (2) وبدافع من السياسة التي كانت تحرّكهم لتضطهد العلماء . ولم يقف إمام المصلحين عند هذا الحدّ بل تعمق أسباب ضعف المسلمين ورأى أن علّة جمودهم وانحطاطهم هو فساد عقيدتهم التي خالطتها عقائد أجنبية تمكّنت من عقولهم وأطفأت نور الإسلام في قلوبهم . وقد كانت السياسة التي وصفها الشيخ عبده بالشجرة الملعونة في القرآن وراء ذلك منذ عهد الخليفة المعتصم (3) الذي أخطأ فاتّخذ لنفسه جيشا من الترك والديلم وغيرهم ممّن استولوا على السلطة واستبدوا بها ، واعتبروا العلم أشدّ أعدائهم ، كثير منهم كما قال الشيخ عبده ((كان يحمل معه إلهه يعبده في خلوته ويصلّي مع الجماعات لتمكين سلطته .)) . (4)

وباختصار فإن موقف الشيخ محمد عبده من السياسة موقف نقدي كشف به عن جهات ثلاث كان كلّ منها في رأيه سببا من أسباب تأخر المسلمين هي : الخلفاء الأعاجم بجهلهم واستبدادهم وعدائهم للعلم والدين . والاستعمار بأساليبه التي ابتكرها مفكروه الحاقدون

(1) و (2) نقلا عن "المنار" ، محمد أمين هلالي ، مع القوميتين الإسلامية - العروبية سلسلة البحوث الإسلامية) ، السنة : 6 ، العدد : 71 ، (القاهرة ، 1394هـ/1974م) ص : 53 . (3) المعتصم بالله (محمد بن هارون الرشيد) الخليفة العباسي الثامن ، تولى الخلافة بعد المأمون ، ذهب مذهب المعتزلة ، وحط من شأن العرب ، اعتمد على المماليك واتخذهم جندا له وانقضوا على السلطة فكان ذلك سببا في سقوط الدولة العباسية وانهيار الحضارة الإسلامية . قال ابن حزم الأندلسي عن المعتصم : ((وكان أمّيا لا يقرأ ولا يكتب .)) . راجع : جوامع السيرة لابن حزم ، تحقيق إحسان عباس وآخر ، مراجعة أحمد محمد شاكر ، دار المعارف ، (القاهرة) ، (د . ت) ، الرسالة الخامسة : أسماء الخلفاء والولاة وذكر مددهم ، ص : 371 .

(4) محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ، ص : 130 - 133 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

على الاسلام . والمتخاذلون من الشيوخ وأشباه العلماء الذين رفعهم الساسة ليصدوا العامة عن العلم والدين والسياسة (1) ، فاقحموا في الدين ما ليس منه ، وأبغضوا العلم الى الناس وأوقعوهم في الضلال ، ومنعوا الاجتهاد فجمدوا العقول ، وصرفوا العامة عن أمور الدولة ، وهذه أقصى غاية كان يسعى اليها الاستعمار في البلاد الاسلامية . مما يؤكد أن الشيخ محمد عبده لا يرفض مبادئ السياسة في الإسلام بل يرفض أنظمة الحكم وأساليبها في عهده .

ولكن مهما تكن مقاصد الاستاذ الإمام فإن هناك شبهة في رفضه السياسة بصيغة التعميم في اللفظ والحكم ـ كما في النص السابق ـ وغلوّا في التنفير والتعوّذ منها ومن كل ما يمت بصلة اليها ، حتى أنه وضع الفكر والدين مقابل السياسة التي كان المسلمون أحوج اليها في زمانه ، وخاصة سياسة تربية وتعليم المجتمع وتوجيهه الى غاياته . مما ترك انطباعا في الأذهان أن السياسة ضد العلم والدين وأدى عمليا الى صرف الناس عنها . ولعل هذا الموقف هو الذي جعل كثيرا من المتأخرين يفرغون المذهب الإصلاحي من مضمونه الاجتماعي والسياسي ، وهذا بالتأكيد ما لم يكن يقصده الأستاذ الإمام . وقد يفهم العامة من رفضه الاشتغال بالسياسة ومهادنة السلطة الاستعمارية تعطيل مبدأ الجهاد والاستسلام للطغيان ، لا سيما اذا رأينا مدى تأثير آراء الشيخ محمد عبده في العالم الإسلامي ، وخاصة في الجزائر التي كان الاستعمار جادّا في القضاء على شخصيتها وفي نشر الجهل والأوهام وعزل علمائها لافراغ الإسلام من محتواه السياسي والاجتماعي . وبالنظر الى هذه القرائن والأحوال كان موقف الشيخ محمد عبده يثير غموضا وشبهة يصعب ردّها في عهد ابن باديس .

حقا ان المنصف لا يشك في نوايا الشيخ عبده السياسية وفي نزعته الوطنية ولا في ايمانه بفكرة الإصلاح والتجديد اعتمادا على جوهر الإسلام ـ وهو ما كان له تأثير عميق في ابن باديس ورفاقه ـ غير أن موقفه العملي من السياسة يبدو غير متسق مع منهجه وخطته في الإصلاح والتربية والتعليم : اذ كيف يمكن محاربة التقليد والجمود وانهاض المجتمع وترقيته من غير خوض غمار السياسة واعتماد أسلوب النضال الديني والاجتماعي والسياسي ؟ وكيف يمكن الدفاع عن الاسلام واحياء العربية (في ظل نظام استبدادي سلب حرية ممارسة التفكير والمبادرة ومنع كل تربية وتعليم لا يوافقان أغراضه) دون مواجهة مخططاته وأساليبه ؟

ومما يزيد موقف الشيخ محمد عبده غموضا ويزيد العقل المتأمل حيرة هو تأييده للخلافة ...

---

(1) قال الشيخ محمد عبده : ((والغوغاء عون الغاشم ، وهم يد الظالم.)) . (أ ن ، م ،).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العثمانية - مسايرة لأستاذه الأفغاني - و اعتبارها عقيدة ثالثة - بعد الإيمان بالله ورسوله ، عليها يحيا و عليها يموت كما قال (1) ، لأنها في رأيه هي الجامعة و الحامية للدين في زمانه ، و لذلك طالب السلطان عبد الحميد (1842 _ 1918م) الذي دانت له البلاد الاسلامية بالطاعة ، بواجب الدفاع عن الدين و ردّ المعتدين عليها من الأنكليز . و لكن الشيخ عبده أكد ان العائلة الخديوية التي حكمت مصر و قال ان "محمد علي" (1769_1849م) ((استطاع أن يميت و لم يستطع أن يحيي .)) (2) .

لقد آمن الشيخ محمد عبده بفكرة الجامعة الإسلامية و لكنه أيضا آمن بالقومية العربية و بأن العرب أجدر الشعوب بالاستقلال و الحضارة ((و لكن الترك سلبوهم كل شيء فتفرقوا وتمادوا و استحوذ عليهم الجهل ، فيجب أن يبدأوا بالعلم الصحيح . . و يستعدوا لسنوح الفرصة ، ولا يجوز لهم بحال أن يخرجوا الآن على الدولة العثمانية لما لذلك من سوء العاقبة .)) . (3)

و هكذا فبعد أن كانت الخلافة العثمانية عقيدة ثالثة للشيخ عبده أصبح يظهر التقية للأتراك و الخضوع لحكمهم ما داموا أقوى من العرب و خطرا عليهم . و الحقيقة أن الشيخ عبده تجاوز في تفكيره السياسي نظام الخلافة العثمانية ، و اعتبر الخليفة في الاسلام حاكما سياسيا يستمد سلطته من الأمة لإقامة العدل كواجب مكلّف به ، فهو اذن كغيره من المسلمين لا يستأثر بالكتاب و السنة حتى يزعم أنه يستمد سلطته من الله شأن الثيوقراطيين المسيحيين (4) .

و معنى هذا أن الخليفة العثماني لا تجب على الأمة طاعته كولي لأمرها ما دام أمرها قد خرج من يده و لم يعد قادرا على الدفاع عنها ضد أعدائها ولا على حفظ الأمن و اقامة العدل فيها . و لكن الظروف كانت تقتضي مهادنة العثمانيين و اظهار التقية لهم . و الذي يلفت النظر أن تأييد الشيخ عبده للخلافة العثمانية الى حد اعتبارها عقيدة ثالثة يتعارض مع اظهاره التقية للأتراك ، و مع ادانته حكم الخديوية ، و هي عائلة تركية الأصل جاءت مصر من ألبانيا .

و يلاحظ من جهة أخرى أن الشيخ محمد عبده كان قاسيا في نقده للفقهاء و الساسة و متعاطفا مع الصوفية المتخلّقين بأخلاق الإسلام (5) ؛ فقد ذهب الى أن الفقهاء تحاملوا

(1) محمد أمين هلالي ، (م . س.) ، و يبدو أن عبده تأثر بأستاذه في هذا قبل أن يفترقا .
(2) محمد جابر الأنصاري ، (م . س.) . (3) محمد عبده ، المسلمون و الإسلام ، ص: 196_197 . (4) محمد عبده ، الإسلام دين العلم و المدنية ، ص : 100 . (5) من نزعة عبده الصوفية راجع : فتحي عثمان ، ((دعوة الإصلاح الإسلامي بين الشيخ عبد الحميد بن باديس في الجزائر و الدعاة المعاصرين في المشرق العربي)) ، مجلة "كلية العلوم الاجتماعية" ، =

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

على الصوفية ، فأخذ الأمراء بقول الفقهاء و نكلوا بالصوفية حتى أنهم قتلوا منهم بالقاهرة في يوم واحد 500 صوفي ، فلجأ الصوفية الى التعبير بالرمز و الاشارة ، وقلدهم في ذلك من لم يعرف طريقتهم الصحيحة ، فظهرت بدعة الطرائق . (1) و لبعد الفقهاء عن التصوف الذي هو الدين في رأي الشيخ عبده جهلوا السياسة فلم يعرفوا كيفية تنفيذ الأحكام ولا كيف يلزمون الحكام تنفيذها ، فاحتقر الحكام الفقهاء و استخدموهم في أغراضهم فأجبروهم على الافتاء بما يخالف الشرع ، و تقررت فتاويهم على أنها أحكام شرعية ، فضاع بذلك الدين و ضاعت السياسة . (2)

و هكذا فقد تعقل الشيخ محمد عبده عوامل جمود المسلمين و انحطاطهم فركز على العقائد و الأخلاق و حارب الجمود و الابتداع ، و عرض الاسلام على أنه ((دين العلم و المدنية)) ، و نقد أساليب الجدل العقيم . ومع ذلك فإن آراءه في الإصلاح لم تخل من شوائب الكلام و الفلسفة و التصوف كما بينت ذلك في بحث آخر . (3) و هذه الشوائب لا نجد لها أثرا في فقه ابن باديس و منهجه السلفيين . (4)

أما رشيد رضا فقد شرح آراء أستاذه و قدمها في صورة أكثر التزاما بالمنهج السلفي من أستاذه ، و دافع عن الإسلام ضد خصومه دفاعا جدليا حارا ، و لكن الشيخ رضا أيضا غلب على نشاطه الطابع النظري و تكثف في الصحافة و التأليف و المحاضرة .

و مع أن هؤلاء المصلحين قد قاموا بجهود لاتنكر في تجديد التفكير الديني و أعطوا الإسلام محتوى اجتماعيا أيقظ المسلمين ، فإنه لم يستطع في رأيي لا الشيخ جمال الدين الأفغاني و لا الأستاذ الإمام ، و لا تلميذه الملقب بحجة الإسلام رشيد رضا ـ أن يتوغل في السياسة و يلتحم بالجماهير للاندفاع معها في عمل جماعي و نضال يومي مستمر على تحقيق الأهداف.

حقا لقد اكتمل المذهب الإصلاحي نظريا بجهود هؤلاء ، و لكن كان لا بد من أن يأتي مصلح آخر بعدهم ليكمل المشوار ، و يضع آراءهم موضع التطبيق و الممارسة في واقع الحياة و ملابساتها المعقدة ، و ليعتمد منهجا أكثر صراحة و وضوحا ، و يتخذ موقفا من جدليات المتكلمين و تجريدات الفلاسفة السوريين و حلوليات المتصوفة أكثر حسما وصراحة ، و كان ذلك المصلح الجريء هو الشيخ عبد الحميد بن باديس ، وهنا تبدو لنا أهمية موقف هذا الأخير من السياسة ، و مدى فعالية منهجه و جهوده في التربية و التعليم و الإصلاح .

= جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، السعودية ، العدد : 4 ، (1400هـ/1980م) ، ص: 466 . وهي دراسة مقارنة بين منهج كل من الإمامين : محمد عبده ، و ابن باديس .

(1) و (2) المسلمون و الاسلام ، ص : 205 ـ 206

(3) و (4) تناولت ذلك في بحث مخطوط بمنهج مقارن بين آراء ابن باديس ، محمد عبده و رشيد رضا . ولكي لا أكرر عملي لم أورد هنا إلا ما يلقي الأضواء على الموضوع .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

3 _ موقف ابن باديس من السياسة :

في ضوء ما تقدم أدرك ابن باديس ما آلت اليه أوضاع المسلمين من قطيعة في حياتهم بين الدين والسياسة ، والعلم والأخلاق ، والتربية والمجتمع ، فسلك مسلكا وفّق فيه بين نزعة الأفغاني السياسية ونزعة الشيخ محمد عبده العقلية التربوية ، ولكنه وقف موقفا نقديا وصدع برأيه في العلاقة بين العلم والسياسة فقرّر أن الجمع بينهما ضرورة الزامية حيث قال :

((وكلامنا اليوم عن العلم والسياسة معا ، وقد يرى بعضهم أن هذا الباب صعب الدخول ، لأنهم تعوّدوا من العلماء الاقتصار على العلم والابتعاد عن مسالك السياسة ، مع أنه لا بدّ من الجمع بين السياسة والعلم ، ولا ينهض العلم والدين حقّ النهوض الّا اذا نهضت السياسة بجدّ .)) . (1)

بهذا الموقف ردّ الشيخ عبد الحميد شبهة كانت قائمة هي تدخل السلطة فعليا في شؤون المسلمين لعزل رجال الإسلام عن السياسة والمجتمع وتوظيفهم في أغراضها ، في حين أن قوانينها كانت تحرّم على المسلمين الاشتغال بالسياسة بدعوى أن نظامها لا ئكيـ ، ممّا نتج عنه عمليا صرف الأذهان عن السياسة وشلّ نشاط علماء الدين .

ولما كان ابن باديس يدرك هذا التناقض فقد أعلن بأسلوبه الجدلي أن نشاط العلماء المصلحين ديني تهذيبي ، لا علاقة له بالسياسة ، وذلك للإفلات من القوانين الاستثنائية ، ولكنه كان في الواقع متوغلا بآرائه وأعماله في السياسة . فبينما هو يدعو المسلمين وعلماءهم الى ربط السياسة والأخلاق بالعلم والدين (2) نراه يطالب السلطة الاستعمارية بضرورة فصل الدين عن الدولة لضمان حرية الاعتقاد التي تدّعيها في قوانينها . فبقدر ما كان الشيخ عبد الحميد حريصا على ربط الوطنية بالإسلام كان يراعي ملابسات الواقع السياسي ويقرأ حسابا للتوقّعات حتى لا تستغلّ السلطة موقفه وتتخذه حجّة للتدخل في شؤون المسلمين .

لقد أدرك الشيخ أن للفكرة الدينية دورا في تسيير المجتمع ، وأن الإسلام قوّة روحية ودافع أخلاقي للأمة في صراعها مع أعدائها ، وقرّر أن الدين شعور فطري في الإنسان لا تمكن ازالته ، وقوة عظيمة التأثير في الشعب على السلطة الّا تتجاهله في سياستها له . وقد أشار الى أن تجاهل الاستعمار لهذه القوة في سياسة المسلمين هو الذي سيعصف بوجوده فقال : ((لا يقدر الناس أن يعيشوا بلا دين ، وان الدين قوة عظيمة لا يستهان بها ، وان

---

(1) آثاره ، ج : 4 ، ص : 331 .

(2) راجع عن ربط ابن باديس العلم بالدين : محمود قاسم ، (م.س) ، ص: 89 _ 91 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحكومة التي تتجاهل دين الشعب تمس في سياسته . . . وتجلب عليه وعليها الاضطرار والاتعاب، بل ربما حصلت لها هزاهز وفتن . . . لا نعني بهذا أننا نخلط بين الدين والسياسة في جميع شؤوننا ، ولا أن يتدخل رجال الدين في سياستنا ، وانما نعني اعتبار الدين قواما لنا ومصيها شرعيا لسلوكنا ، ونظاما محكما نعمل عليه في حياتنا وقوة معنوية نلتجيء اليها في تهذيب أخلاقنا .)) . (1)

ان هذا الوضوح في رؤية الحقائق والنفاذ الى واقع العلاقة بين الدين والسياسة كان نادرا لدى الشيوخ من علماء الاسلام وخاصة في عهد ابن باديس ، بل اننا لا نجده حتى عند زعماء الاصلاح قبله . وما كان أحوج المسلمين في زمانه الى هذا التمييز بين كليات السياسة وجزئياتها ، والى ربطها بأحكام الشريعة في أصول العلم والعقائد والاخلاق .

فاذا كان شيخ المصلحين في المشرق أعرض عن السياسة وتعوذ منها ومن كل ما ليسه بها ودعا الى الانصراف عنها فان لابن باديس نظرة نقدية تفذ بها الى تناقضات الواقع وتفهم جدلية الصراع بين الدين والدولة المستبدة ، فانتهى الى ضرورة الجمع بين السياسة وأصولها الاجتماعية ولا سيما العلم والتربية والاخلاق . ولا يفهم من هذا أن هناك تناقضا بين آراء المصلحين في المشرق وأتباعهم في الجزائر ، وانما هنالك اختلاف فقط في وجهة النظر الى الحقائق باختلاف البيئة والظروف المحيطة بكل منهم .

ولكن يلاحظ أن الحجة التي استند اليها الشيخ عبده في ترك الاشتغال بالسياسة هي نفسها الحجة التي اعتمدها ابن باديس لربطها بالعلم والدين . فاذا كان الشيخ عبده يرى أن السياسة تضطهد الفكر والعلم فان ذلك في نظر ابن باديس هو الذى يحتم الاشتغال بها للدفاع عن الدين والوطن . واذا رأى عبده انها هي سبب ويلات المسلمين فان السبب في نظر ابن باديس هو انعزال العلماء عن المجتمع وتركهم للسياسة ، بل وسكوتهم عن جهل الحكام وانحرافهم عن أصول العلم والدين والاخلاق . ولو قام العلماء بواجب التعليم والدعوة والتذكير بالحجة والقدوة في السلوك ، وقادوا الامة في جهادها ضد الظلم والطغيان لسدوا على الجاهلين والمستبدين الابواب ولساروا بأوطانهم في طريق العزة والسيادة والرقي .

واذا كانت ظروف مصر الخديوية أقل حدة من ظروف الجزائر التي بليت بقوانين الانديجينا فإن طبيعة الاستبداد واحدة حيثما وجد الاستبداد . يقول كاتب مصري في وصف حالة البلاد

---

(1) آثاره ، ج 3 ، ص: 277 _ 278 . ويعني ابن باديس برجال الدين أعوان السلطة من المسلمين الموظفين في السلك الديني الحكومي والطرقيين والطوائف المسيحية في الجزائر .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في عهد محمد علي الذي فتح مصر للأجانب ومهد للاستعمار (1) : ((محمد علي جعل من مصرفي عهده مرتعا لالوف الخبراء والأجانب . . وعهد اليهم بإدارة أجهزة الدولة المدنية والعسكرية ، وتركهم يسيطرون تماما على نظام التعليم ومؤسسات الإنتاج .)) . (2) وهذا يفسر معنى قول الشيخ محمد عبده إن محمد علي ((استطاع ان يميت ولم يستطع أن يحيي .)) . ويتقرر لنا مما تقدم أن خدمة العلم والدين في البلاد الإسلامية المستعمرة لم تكن ممكنة بدون الخوض في السياسة والصراع مع السلطة ، وهو ما لمسه الشيخ محمد عبده بنفسه .

وبينما اعتمد الشيخان : جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده على نظام الخلافة العثمانية لتحقيق فكرة الجامعة الإسلامية والدفاع عن المسلمين من سطوة الاستعمار (وهي نظرة سياسية منهما لم تكن فيما يبدو موفقة) - يأتي الشيخ عبد الحميد بن باديس فيرفض هذا النظام رفضا صريحا قاطعا وحاسما ، بحجة أنه لم يعد يمثل حقا نظام الخلافة بالمعنى الإسلامي ، بل أصبح نظاما سياسيا شكليا بعيدا عن أصول الحكم في الإسلام ؛ فبعد أن كان الخليفة في رأيه منفذا لأحكام الشريعة في تحقيق العدل بين الرعية والمحافظة على حقوق الأمة ، وكان خاضعا لمبدإ الشورى ومعتمدا على أهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة ، وعلى قوة الجند وكل وسائل الدفاع - ((انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزا ظاهريا تقديسيا ليس من أوضاع المسلمين في شيء .)) . (3)

ومع أن ابن باديس لم يبرر كل أعمال الترك ، وأنه لام مصطفى كمال أتاتورك (4) ،

---

(1) يعتبر محمد علي (1769 - 1842م) مؤسس نظام الملوكية الخديوية في مصر ، فبعد احتلال نابليون لمصر (من 1798 إلى 1801م) تولى حكمها محمد علي ، واعترفت تركيا له ولسلالته بحق العرش ، ثم خلفه حفيده عباس باشا ، فابنه سعيد ، فاسماعيل باشا الذي قيل عنه انه جعل مصر قطعة أوربية ، وفي عهد الخديوي توفيق زاد تدخل الاستعمار وأدى ذلك إلى ثورة عرابي التي انتهت باحتلال الأنكليز لمصر .

(2) أسامة أمين الخولي ، ((محنة العلم)) ، مجلة " العربي " ، تصدرها وزارة الإعلام بالكويت - العدد : 285 ، (شوال 1402هـ / أفسطس 1982م) ، ص : 27 .

(3) الشهاب ، ج : 2 ، م : 14 ، (ربيع الأول 1357هـ / ماى 1938م) ، ص : 61 - 62 .

(4) ن . م . وانظر : آثاره ، ج : 3 ، ص : 410 - 411 . وقد اعتبر ابن باديس مصطفى كمال (1881 - 1938م) أعظم رجل في التاريخ الحديث ، ومحولا لمجرى تاريخ الشرق ، ووصفه بقاهر الأنكليز وحلفائهم ، وباعث الشرق الإسلامي كله ، وتفهم ابن باديس موقف أتاتورك فحمّل الخليفة العثماني ومؤيديه من رجال الدين المسؤولية في دفعه إلى الثورة عليهم لا على الإسلام كما قال باديس ، بدليل أنه أقام في بلاده الشعائر الإسلامية وترجم القرآن إلى التركية =

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

على الغائه المعمول بالشريعة الاسلامية واستبداله العربية بالابجدية اللاتينية ، فقد حسبت الغاءه نظام الخلافة ـ باعتباره نظاما سياسيا خاصا بالأتراك . قال ابن باديس: ((وانما الغوا نظاما حكوميا خاصا بهم ، وازالوا رمزا خياليا فتن به المسلمون لغير جدوى وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة للنصرانية والمتخوفة من شبح الاسلام .)) . (1) ولم يتعجب ابن باديس من محاولة الاستعمار تثبيت منصب الخليفة ، لان غايته بينة هي توظيفه في تخدير عقول المسلمين ، بل تعجب من غفلة هؤلاء فقال: ((وانما العجب أن يندفع في تيارها (أي الخلافة) المسلمون وعلى رأسهم أمراء وعلماء منهم . ومن هذا الاندفاع ما يتحدث به في مصر . . . وتهتم له صحافة الانكليز على الخصوص . يتحدثون في مصر وفي الازهر عن الخلافة كأنهم لا يرون المعاقل الانكليزية الضاربة في ديارهم ولا يشاهدون دور الخمور والفجور المعترف بها في قانونهم . كفى غرورا وانخداعا ان الامم الاسلامية اليوم ـ حتى المستعبدة منها ـ أصبحت لا تخدعها هذه التهاويل ولو جاءتها من تحت الجبب والعمائم .)) . (2)

بهذه الجرأة النقدية ، وبهذا الوعي السياسي كشف الشيخ عبد الحميد عن مهزلة الخلافة العثمانية التي أفقدت المسلمين سيادتهم ، وفضح من كان يؤيدها من الشيوخ المنتفعين بها ، ثم قدم حلا قرآنيا بديلا عنها فقال: ((لنا جماعة المسلمين من أهل العلم والخبرة الذين ينظرون في مصالح المسلمين . . . ويصدرون عن تشاور ما فيه خير وصلاح .)) . (3) وقد دعا الامم الاسلامية الى السعي لتكوين جماعة الشورى بعيدا عن سياسة الحكومات التي لا ثقة فيها ، سواء كانت اسلامية أو غيرها . ولم تتحقق فكرة ((الجامعة)) بالمعنى الاسلامي الى الآن لتناقضات الواقع السياسي واختلاف الانظمة ، ولكنها لاتزال أملا يراود عقول المسلمين .

ويتضح لنا مما تقدم أن موقف ابن باديس من أنظمة الحكم في عهده أشبه بموقف الشيخ محمد عبده منها ، وأن كليهما دعا الى العودة الى أصول الاسلام في السياسة ، وكان للشيخ

* يمكّن أمته من أخذ الاسلام من معدنه . (الشهاب ، ج : 9 ، م: 14 ، رمضان 1357هـ / نفامبر 1938م) ، ص: 130 ـ 134 . آثاره ، ج : 4 ، ص: 213 ـ 217 .

(1) الشهاب ، ج : 2 ، م: 14 ، (م.س.) ، ن . ص .

(2) ن . م . وذكر ابن باديس أنه كاتب شيخ الازهر في زمانه في موضوع الخلافة ولكنه لم يتلق منه جوابا ، لان الازهريين على حد قوله ((هتفوا ـ يوما ـ بالخلافة لملك مصر فاروق الاول .)) . (ن . م .) . ويحسب لابن باديس العقدي ونظرته السياسية الى التاريخ توقع أن وهم الخلافة لن يتحقق وأن المسلمين سينتهون يوما الى رأيه . وقد صدق حدسه في ادراك تناقضات الواقع .

(3) الشهاب ، ج : 2 ، م : 14 ، ن . ص . آثاره ، (ن . ج .) ، ن . ص .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عبده فضل السبق في التنبيه الى ذلك . بيد أن الأستاذ الامام وقع في فخ السياسة حين انسحب من ميدانها و استطاعت السلطة أن تعزله و تتخلص من نشاطه . مما كان له تأثير سلبي في نفسية المجتمع الإسلامي وخاصة في الأوساط المثقفة . غير أن الشيخ عبد الحميد بن باديس صحح الموقف الإصلاحي فجمع بين العلم و السياسة و التربية و التعليم ، و اقتحم بنفسه ميادين النضال السياسي . (1)

هذه في نظري هي العوامل و المبررات التي دعت الشيخ عبد الحميد بن باديس الى الاهتمام بالسياسة و ربطها بأصولها الدينية و الاجتماعية . ترى ما هي العلاقة بين السياسة و بين هذه الأصول ؟

ثانيا : أصول السياسة عند ابن باديس:

أ ـ التربية و المجتمع .

اعتمد الشيخ الإمام محمد عبده في الإصلاح الاجتماعي طريقة تربوية كالتي اعتمدها في تربية و تعليم الفرد ، فكما انتقد طريقة حشو عقل الطفل بالمجردات العالية عن مداركه رأى كذلك ان الأمة التي تختلف عناصرها و تتباين شعوبها كالأمة الإسلامية ينبغي التدرج في ترقيتها حيث قال : ((انما الحكمة أن تحفظ لها عوائدها الكلية المقررة في عقول أفرادها ، ثم تطلب تحسينات لها . . . فاذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج حتى لا يمضي زمن طويل الا و قد انخلعوا من عاداتهم و أفكارهم المنحطة الى ما هو أرقى من حيث لا يشعرون .)) . (2)

إن هذه الطريقة التدرجية التي تراعي في تنشئة الفرد قدرته على هضم المعارف، و تراعي في ترقية الأمة استعدادها لقبول التجديد ـ طريقة تربوية سليمة لا كلام لنا فيها ، و هي الطريقة التي اعتمدها ابن باديس كما سنرى . غير أن ترقية أفراد الأمة ((من حيث لا يشعرون)) تدل على أن عملية التربية عند الشيخ محمد عبده تتم من جانب واحد هو المربي، وأن دور المتعلم دور سلبي هو التلقي و ممارسة التطور ((لاشعوريا)) او بهذا استبعد الشيخ عبده دور الأمة و مشاركتها الإرادية في عملية الإصلاح و التغيير . و هذا لا يتسع النظرة التربوية

---

(1) عن عمل ابن باديس السياسي و موقفه من السلطة ، راجع : محمود قاسم في المصدر السابق، ص: 70 و ما بعدها .

(2) نقلا عن مجلة "المنار" لمحمد رشيد رضا : الشهاب ، ج : 7 ، م : 6 ، (ربيع الأول 1349هـ/ أوت 1930م) ، ص : 425 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحديثة التي تقوم على مبدأ التعلّم الذاتي ، ويبدو غير ملائم لظروف المجتمع الإسلامي المعقّدة فعملية التربية والتعليم والاصلاح في الجزائر المستعمرة مثلا لم يكن القيام بها ممكنا في عهد ابن باديس دون اشعار أفراد الأمّة بوضعهم الذي هم فيه ، من استبداد وجهل وغفلة وجمود وانحطاط ، ودون اقناعهم بأهمية التربية والتعليم في حياتهم ، وبضرورة المشاركة الجماعية في تمويل المشاريع الإصلاحية وانجازها .

وعلى هذا يبدو أن الشيخ عبد الحميد ورفاقه تجاوزوا في عملهم الإصلاحي موقف الشيخ محمد عبده ونظرته التربوية فربطوا التربية والتعليم بالمجتمع والسياسة . وقد اعتمدوا في انهاض الأمّة والدفاع عن مقوّماتها أسلوب العمل الجماعي ، فأشركوا الأمّة في نشر التعليم ومحاربة الجمود والأمّيّة ، وأشعروها بضرورة النضال ضد آفات النفس والعدوّ ، والتحم العلماء معها في عمل ارادي واع طويل النفس وبعيد المدى . ويبدو هذا الالتحام بين العلماء والأمّة حتّى في تسمية ابن باديس جمعية العلماء بـ ((جمعية الأمّة)) (1) . ومع اعتراف هذا الأخير بإمامة الشيخ محمد عبده في الإصلاح وتأثره بآرائه واقتفاء أثره ، فقد قرّر أنه لم تقم في أمم الإسلام هيئة علمية منظمة بدعوة عامة غير الأمّة الجزائرية (2) . ممّا يؤكد للاحرية ابن باديس في التفكير واستقلاله في خطته الإصلاحية .

لقد توغّل الشيخ عبد الحميد في الوطنية من غير أن يحترف السياسة ، ونزل بآرائه التربوية الإصلاحية من مستوى النظر والتفكير الى ميدان التجربة والتطبيق ، فاحتكّ بالأمّة بالعلماء والحزبيين وغيرهم من الطوائف الاجتماعية . وبدافع وطني نجح في دعوته الى عقد مؤتمر اسلامي جزائري في 1936م ثم في 1937م ضمّ كلّ النزعات والاتّجاهات السياسية بالجزائر (3) . ومع أن الاستعمار أفشل المؤتمر فلم يحقّق الوحدة المنتظرة والتضامن بين زعماء الحركة الوطنية ، فقد نجح ابن باديس في كشف الوضع السياسي واظهار مواقف المحترفين للسياسة على حقيقتها . وبطريقة جدالية قلّ نظيرها لدى علماء الإسلام فضح الشيخ عبد الحميد ما كان يدبّره أعداء الأمّة في الكواليس من مؤامرات ضدّها (4) . وقد اعتبر ابن باديس المؤتمر أعظم حدث في تاريخ الجزائر الحديثة ، وأعظم عمل ثالث يمتدّ به

---

(1) راجع عن رأي ابن باديس في الأمة وعلاقته بها : الفصل 3 ، ص: 77ـ78 . وآثاره ، ج: 3 ، ص: 359 ـ 360 . (2) آثاره ، (ن . ج .) ، ص: 66 . وانظر عن وطنية ابن باديس ((مسلكه في بناء الأمة)) : محمود قاسم ، (م . س .) ، ص: 27 ـ 34 ، 76 .

(3) الشهاب ، ج: 4 ، م: 12 ، (عدد خاص) ، (ربيع الثاني 1355هـ/ جوليت 1936م) ، ص: 189 ، 198 . وانظر تفاصيل عن المؤتمر الإسلامي في : الشهاب ، ج: 7 ، م: 12 ، (رجب 1355هـ / اكتوبر 1936م) ، ص: 305 ـ 311 . آثاره ، ج: 3 ، ص: 333ـ341 .

(4) انظر نقد ابن باديس لموقف ابن جلول في : الشهاب ، ج: 8 ، م: 12 (شعبان 1355هـ/نفامبر 1936م) ، ص: 371 ـ 380 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في تاريخ حياته ، اذ أن هذا المؤتمر في رأيه أكثر فائدة من "المنتقد" و"الشهاب" بل أكثر فائدة من جمعية العلماء نفسها كما قال . (1)

و بتطبيق العلماء المصلحين خططهم في التربية و الإصلاح دبت في المجتمع روح دينية وطنية جديدة ، و تسربت الى الضمير الشعبي فكرة التجديد و التغيير ، فبدأت ثورة على النفوس ضد النقائص و المثالب ، و انبعث شعور عام بضرورة العمل الجماعي و بالاتحاد و التضامن و التعاون و الأخوة و التضحية في سبيل المبدأ و المصلحة العامة .

و لم يكن عسيرا على السلطة أن تدرك أهداف هذه الحركة ، و أن تعتبر نشاط أصحابها من صميم العمل السياسي المهدد لمصالحها . لذلك عرقلت نشاطهم و ألبت عليهم خصومهم مما أجبر المصلحين على خوض معارك دفاعية عنيفة ضد المنتسبين الى العلم و الدين و السياسة من المتعاونين مع الإدارة الفرنسية . لقد أدهش السلطة تطور الحركة الإصلاحية تطورا سريعا ، و أفزعتها نتائجها السياسية و الثقافية و خاصة تأثيرها في الأمة باضرام نار الوطنية الدينية في النفوس و احياء فكرة الجهاد ، مما جعل أساليب السلطة في محاربتها غير مجدية ، و جعل عمالها عاجزين عن فهم و ملاحقة ما يحدث حولهم من يقظة وطنية و من وعي قضى على النتائج التي حققتها سياسة الاستعمار منذ الاحتلال .

إن هذا الطابع السياسي و الثقافي، و المضمون الاجتماعي للعمل التربوي، هو الذي يتميز في نظري حركة الشيخ عبد الحميد بن باديس و رفاقه عن غيرها من الحركات الإسلامية ، فهذا الأسلوب التجامعي الذي امتزج فيه العلم و التعليم بالسياسة و الدين و ربط فيه الشيخ عبد الحميد بمهارة بين النظر و العمل، له هو أسلوب لم يسبق اليه ابن باديس أحد - فيما نعلم - عدا ما يشبه ذلك عند الأمير عبد القادر في الميدان الحربي . (2) و يؤيد هذا الرأي ما قرره د . محمود قاسم حين رأى أن ابن باديس ليس له مذهب فلسفي و لكنه ((زاوج بين النظرية و التطبيق على نحو لم نشهده لدى كبار الفلاسفة في العصر القديم أو الحديث .)) (3) مما جعل محمود قاسم يوسع لابن باديس ((مكانا خاصا فريدا بينهم)) .

و على أي حال فإن نظرة ابن باديس الى الإنسان و المجتمع نظرة إسلامية متكاملة تشمل جوانب

---

(1) الشهاب ، ج : 4 ، م : 12 ، (م . س .) ، ص 226 - 227 .

(2) راجع من الوقائع العسكرية للامير : محمد بن عبد القادر الجزائري ، تحفة الزائر في تاريخ الجزائر و الامير عبد القادر ، شرح و تعليق ممدوح حقي ، ط 2 ، دار اليقظة العربية ، بيروت ، 1384هـ / 1964م . و انظر : مجلة "الثقافة" ، السنة : 13 ، العدد : 75 ، (م . س .) ، ص : 51 و ما بعدها .

(3) محمود قاسم ، الإمام عبد الحميد بن باديس ، (م . س .) ، ص : 83 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحياة المادية و الروحية ، و ان طريقته في الإصلاح و التربية قـرآنية ربط فيها العقائد بالعلم و الاخلاق ، و المعرفة بالسلوك ، و الدين بالحياة ، وقد اعتمد الشيخ في التهذيب و الإرشاد أساليب قرآنية متنوعة ، كالترغيب و الترهيب في الجزاء على الأعمال ، و التشويق و الوصف و التمثيل و التقرير و التكـرار و النصح و الدعاء و استخلاص العبرة و ما اليها من أساليب التأثير في النفس . و فضلا عن اقناع العقل بالحجة و الدليل فإن القرآن في رأي ابن باديس يعالج الشر و يقطعه بقبول التوبة و الغفران . و لهذا ابتعد الشيخ عبد الحميد في الدعوة و التذكير عن أساليب الجدل و الخطابيات المجردة الجافة ، و اعتمد في التبليغ و التوجيه طريقة السلف و أساليب القرآن ، و كانت الحقائق التي يعرضها في مجالس التذكير تتجه الى العقل و تنفذ الى النفس و الوجدان . و مما يدل على اهتمام ابن باديس بأسلوب التبليغ حرصه في دروس التفسير على وضع عناوين تربوية هادفة الى غرس الفضيلة و الشعور الديني و الوطني و الى الإقناع بمبادئ الإسلام و أصوله في المعرفة و الأخلاق و الاجتماع .

و كما أن طريقته و نزعته الاجتماعية في التربية قرآنية فإنها أيضا واقعية تبدو متسقة مع تطور الفكـر التبوي الحديث . لا سيما و أن هذه النزعة الاجتماعية كانت من بديهيات التربية في عهده حتى لدى أصحاب النزعة الفردية من مفكري الغرب ؛ فجون ديوي مثلا (1859 ــ 1952م) رأى أن العلاقة بين المعلم و المتعلم هي في طبيعتها اجتماعية ، و التربية هي في جوهرها عملية تنشئة اجتماعية متدرجة ، نابعة من واقع الحياة و التجربة ، و هادفة الى اعداد الفـرد للتلاؤم مع بيئتـه (1) . و هذا الاتجاه لإعداد المواطن الصالح الذي يستطيع التكيف في بيئته و الانسجام في مجتمعه هو من أهداف التربية و التعليم عند ابن باديس . و نحن لا ندعي أن الشيخ عبد الحميد تأثر بفلاسفة التربية الغربيين و لكن ليس من الموضوعية عـزل آرائه عن عصره أو التقليل من شأنها و الافتراض جدلا أن هذا الشيخ المعمم كان بالضرورة يجهل النظريات التربوية الحديثة ، و ذلك بسبب تكوينه الزيتوني أولا ، و ظروف الجزائر ثانيا ، وانحطاط الفكر التبوي عند المسلمين ثالثا . فقد كان اهتمام ابن باديس بالتعليم الفرنسي ــ كنموذج للتعليم الأوربي العصري ــ كافيا لجعله يكتشف بحدسه النقدي أن تطور الفكر التـربوي في أوربا كان من أهم أسباب تفوقها المادي و تطورها الحضاري .

و يمكن أن نجمل أهداف التربية و التعليم عند ابن باديس في أنها كانت عقلية روحية ، و دينية وطنية ، و أخلاقية اجتماعية ، و كانت الى جانب ذلك قومية انسانية . و الهدف الأول ...

(1) John.S.Brubacher et autres, Les grands Pédagogues, sous La diREction de Jean CHateau, (voir:J.Dewey,"théorie Sociale de L'éducation." , par Brubacher,traduit par J.CHateau) 4e édit.Paris,1969,P.321-322.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لتكوين الفرد عند ابن باديس هو إعداده نظريا وعمليا لكي يستطيع القيام بعملية التغيير الاجتماعي ، وقد كان لتكوين ابن باديس الفقهي الاصولي تأثير واضح في مذهبه ومنهجه وفي نزعته العملية في التربية والإصلاح . وسنزيد نظرته التربوية وطريقته القرآنية إيضاحا في الفقرات اللاّحقة وخاصة منها فقرة "العلم والاخلاق" .

وخلاصة ما تقدم أن التربية والتعليم من أصول سياسة المجتمع في نظر ابن باديس ، وأن موقف هذا الأخير كان قائما على تصور واضح لما يمكن القيام به تجاه الفرد والمجتمع ، ولاسيما مالم يكن يحتمل التأجيل والانتظار حتى تتوفر الظروف المثالية للقيام به . لقد كان الشيخ عبد الحميد يؤمن بأن تاريخ الشعوب والأمم لا يترك للظروف والصدف بل يصنع بالفكر والإرادة والعمل ، وأن قيم : الحرية والحق والعدل والسيادة انما تصان بالقوّة وتؤخذ بالجهاد والغلاب . ولكن لن يتحقق ذلك أو يستقيم أمر المسلمين إلّا إذا عادوا الى أصول الإسلام في العلم والعقائد والأخلاق . وهنا تتأكد لنا أهمية التربية والتعليم كخطة عملية لتحقيق أهداف الإصلاح الاجتماعي . فما هي هذه المنظومة من العلاقات بين الفروع والأصول في منظور ابن باديس؟

ب ـ السلطة وأصول الحكم :

1 ـ مصدر السلطة :

انطلق الشيخ عبد الحميد من فكرة أساسية هي أن ((الإسلام عقد اجتماعي عام فيه كلّ ما يحتاج اليه الإنسان في جميع نواحي حياته ورقيّه (و) أن المسلم الفقيه في الإسلام غنيّ به عن كلّ مذهب من مذاهب الحياة .)) (1) . ومن هذا المنطلق تعرض في "مجالس التذكير" لمفهوم السلطة ومصدرها ولأصول الحكم في الإسلام ، وذلك من خلال تفسيره للآيات 15 الى 26 من سورة "النمل : 27" . ونشر خلاصته في "الشهاب" بعنوان ((ملك النبوة مجمع الحقّ والخير ومظهر الجمال والقوّة .)) (2) .

واستند الشيخ عبد الحميد الى قول اللّه تعالى : ((وقال لهم نبيّهم ان اللّه بعث لكم طالوت ملكا .)) ، (س: البقرة ، آ: 247 .) فعبر عن السلطة بلفظ قرآني هو "الملك" ولكن بمعناه اللغوي العامّ الذي هو السلطان والقوة والسيادة في الحكم ، من غير أن يتضمّن اللفظ نزعة يمكن ارجاعها الى أيّ مذهب أو نظام سياسي .

---

(1) الشهاب ، ج : 8 ، م: 12 ، (شعبان 1355هـ/نفامبر 1936م) ، ص: 291ـ292 .
(2) الشهاب ، ج : 2 ، م: 15 ، (صفر 1352هـ/ مارس 1939م) ، ص : 57 وما بعدها .
وانظر : تفسير ابن باديس ، جمع واعداد م . ص. رمضان ، (م.س.) ، ص: 312 وما بعدها ، وآثاره ، ج : 2 ، ص: 9 وما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد قارن ابن باديس بين السلطتين: الدينية، والدنيوية، وحدد طبيعة كل من ملك النبوة والملك البشري العاذي، فعرف النبوة تعريفا سلفيا بأنها ((منزلة من الكمال التام البشري يهيئ الله لها من يشاء من عباده. فيكون بذلك مستعدا لتلقي الوحي والاتصال بعالم الملائكة، ولتحمل أعباء ما يلقى اليه وتكاليف تبليغه بالقول والعمل وتحمل كل بلاء يلقاه في سبيل ذلك التبليغ.)) (1) . وبذلك ميز النبوة عن الملك البشري الذي عرفه بأنه: ((ولاية على المجتمع لحفظ نظامه، تقتضي عموم النظر وشمول التصرف في روابط الناس ومعاملاتهم وتصرفاتهم، وتسييرهم في ذلك كله على أصول عادلة توصل كل أحد الى حقه وتكفه عن حق غيره، ليعيشوا في رخاء وسلام، ويبلغوا غاية ما يستطيعون من متع الحياة.)) (2) . وقد يجتمع الملك والنبوة في شخص واحد مثل داود، ولكن ليس كل نبي متصفا بالملك، فشمويل نبي فقط وطالوت ملك فقط. أما محمد (ص) _ وان كان عبدا متواضعا _ فقد جمع بين الملك والنبوة، فكان مبلغا للوحي و ((قائما على الحكم والتنفيذ وادارة الشؤون العامة، وتنظيم المجتمع، مما يسمى ملكا نبويا.)) . (3)

ومعنى هذا أن السلطة النبوية مصدرها الوحي الالهي، أما السلطة البشرية فمصدرها المجتمع. ولما كانت السلطة البشرية معتمدة على التجربة الإنسانية فإن صاحبها في نظر ابن باديس يكون عرضة للخطإ والإخلال بالتعاقد بينه وبين المحكومين. ومن ثم يبني الحاكم أمره على القوة المطلقة، ويندفع مع رغباته فينتهي غالبا الى الاستبداد والتسلط والبغي والعدوان.

لقد ثبت لابن باديس ما في التجربة الإنسانية من نقص وضعف وعجز عن تحقيق العدل بين الناس، وذلك لما لدى أصحاب السلطة من ميل الى استخدام القوة في تحقيق المصالح والمنافع الخاصة على حساب الحق والخير. ولهذا انحاز الشيخ عبد الحميد صراحة الى ملك النبوة الذي يعتمد على الوحي ويلتزم العدل والمساواة بين البشر، ويضع مقياس العلم والأخلاق فوق كل اعتبار.

واستدل ابن باديس على حجية ملك النبوة وأفضليته بآيات قرآنية كثيرة (4) استخلص منها مبادئ وأصولا في الأخلاق السياسية اعتبرها من طبيعة ملك النبوة نذكر منها:

1 _ التزام الحق ونصرته حيثما كان.

2 _ اقامة ميزان العدل بين جميع الناس، سواء كانوا موالين أو معادين.

---

(1) و (2) و (3) و (4) ن. م. راجع الآيات المستدل بها في نفس المصدر.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

3 ـ بث الخير و الهداية و الاحسان دون تمييز بين الأجناس و الألوان .

4 ـ التنويه بالقوة لبناء الحياة عليها في نطاق العدل و الرحمة ، و الدعوة الى اعتمادها في دفع المعتدين و الجبابرة .

د ـ الدعوة الى الجمال و الترغيب فيه بجميع أنواعه في كل مظاهر الحياة ، و لكن في نطاق الفضيلة و العفاف .

و ما أحوج المسلمين الى هذه المبادئ و الأصول في السياسة و الاجتماع و العمران ، خصوصا و أن الملك البشري قد تمثل لابن باديس في الحكم الاستعماري الذي ضاع معه كل حق، وغاب كل مظهر للعدل و الخير و الاحسان و الجمال . وبدا له أن النظم السياسية التي كانت قائمة في عهده ولا تزال ـ وان رويت فيها هذه الأصول ـ لا تقيم ميزان العدل ولا تراعي العهود الا فيما لا يعارض مصلحتها أو كانت مجبرة تحت القوة و التهديد . بل ان هذا النوع من الملك يقصر بره و احسانه على بني جنسه و لونه ، و يقوم على التسلط و العدوان وعلى الشهوات و الرذيلة (٦) . ولا يصعب على المرء أن يقارن هذه الصفات بصفات ملك النبوة ليدرك أن الحقائق التي أوردها الشيخ عبد الحميد في تفسيره كانت مطابقة تماما للواقع . مما يؤكد لنا قدرة ابن باديس على التعبير عن آرائه السياسية و ابلاغها الى المجتمع بأسلوب تربوي نقدي مرن و لكنه فعال و نافذ الى الحقائق . و بهذا تمكن الشيخ من الاستدلال على سلامة أصول الحكم في الإسلام ، ومن توجيه المسلمين اليها من غير صدام انتحاري مع السلطة القائمة .

2 ـ أصول الحكم في الإسلام :

أ.2 ـ السلطة و القوة :

لقد رأى ابن باديس أن السلطة ظاهرة انسانية أخلاقية أحكم الله تعالى تقديرها وربط بين أسبابها و مسبباتها ، فأخضعها لقوانين اجتماعية حتمية نافذة لا تتخلف . و من هذه القوانين أن جعل أسباب السيادة و العزة مقرونة بأسباب الملك ، و جعل أسباب الملك و السلطان مشروطة بأسباب القوة المادية و الروحية . و هذه أيضا مرتبطة أساسا بقوة العلم و الأخلاق و متوقفة عليها . ولكن لا علم ولا أخلاق الا بالعقائد و الايمان ، ولا يحصل شيء من ذلك كله الا بالتربية و التعليم . وقد أجمل الشيخ عبد الحميد ذلك في قوله وهو

(٦) ن . م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يتحدث عن الأمة الإسلامية ، و يوجهها الى شروط اقامة العدل في حياتها :

((لا يكون ملك الّا بأسباب الملك ، ولا تكون قوة الّا بأسباب القوة ، ولا يكون السيادة الّا بأسباب السيادة . وقد علمت من دينها أن السيادة لا تكون الّا بالملك ، وأن الملك لا يكون الّا بالقوة : قوة الأبدان ، و قوة العقول ، و قوة الأخلاق ، وقوة المال . و بهذا يكون العدل الذي هو أساس الملك ، وأن لا قوة الّا بالعلم و العمل و التهذيب .)) . (1)

واضح من هذا النص أن القوة بأنواعها أصل من أصول الحكم و السياسة المدنية في نظر ابن باديس ، و أن المسلمين لن يحققوا سيادتهم وعزتهم بين الأمم الّا اذا خضعوا في حياتهم لهذا القانون الإلهي الصارم و النافذ في تطور المجتمع و عمرانه . و القوة الحقيقية للملك إنما هي قوة العلم و الأخلاق ، و بدونها لا يمكن للحاكم أن يحقق العدل و الأمن أو أن يسوس الناس بالإحسان على أساس من الحق و الخير و الجمال . تلك هي الاصول الاجتماعية التي تنهض بها الأمم ، وهي كلّها فيما يقول ابن باديس متضمنة في آيات القرآن و من طبيعة ملك النبوة . غير أن المسلمين غفلوا عنها و هجروها فكانوا ضحية للجهل و الفقر و الاستبداد و الخيانة و الضعف ، ثم نتج عن ذلك في النهاية الاستسلام للأعداء .

و يمكن أن ندرك خطورة هذا التفسير الاجتماعي للقرآن ، و النقد لأوضاع المسلمين في عهد ابن باديس اذا راعينا واقع البلاد الإسلامية ، و الجزائر بالذات في ظلّ قانون الاندجينا . و ليس هذا التفكير السياسي _ النقدي لنموذج السلطة البشرية الّا صورة كوّنها الشيخ عبد الحميد من تاريخ المسلمين السياسي و من أساليب الحكم الاستبدادية التي أفرزت الرأسمالية و الشيوعية كأقوى و أبرز نظامين حديثين أدى الصراع و التناحر بينهما الى اضرام نار الحروب و الفتنة في العالم ، و الى ابتلاء الانسانية بمحنة الاستعمار و ضروب الاستغلال و الاستيلاب .

و في هذا السياق نظر الشيخ عبد الحميد الى الأمم الغربية و أنظمتها فرأى أنها تفوقت في علوم المادة و الحياة و لكنّها لم تراع الاعتبارات الأخلاقية في العلم و السياسة فكانت حضارتها المادية نفعية أنانية ، و نظمها الاجتماعية استبدادية ، حكمت غيرها من الأمم الضعيفة بالحديد و النار ، و اغتنت هي فملأت العالم بؤسا و مآسي . قال ابن باديس:

((فهذه الأمم الغربية بسجونها و مشانقها و محاكمها و قوتها قد امتلأت بالخيانات و الفضائع المنكرة التي تقشعر منها الأبدان .)) . (2)

---

(1) الشهاب ، ج : 1 ، م : 10 ، (غ . رمضان 1352هـ/ جانفي 1934م) ، ص : 13 _ 14
و انظر : آثاره ، ج : 2 ، ص : 216 .

(2) الشهاب ، ج : 5 ، م : 7 ، (غ . محرم 1350هـ/ ماى 1931م) ، ص : 291 _ 292
آثاره ، ج : 1 ، ص : 330 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و لم يتوسع الشيخ عبد الحميد في نقد الحضارة الغربية و نقد نظمها نقدا مباشرا ، بل استهدف فقط ازالة الشبهة القائمة في أذهان المسلمين الداعين الى تقليد الاوربيين ، وخاصة ألائك الذين فتنوا بقوة الغرب و صدمتهم حضارته فبهرتهم علومه و تقنياته و استهوتهم آلياته دون أن يتساءلوا عن أسباب تفوّقه .

لقد تأمل ابن باديس في عوامل قيام الحضارة ، و في أسباب ضعف المسلمين و قوة الغرب ، و استند الى الآية 15 من سورة "النمل" التي يقول فيها الله تعالى : ((ولقد آتينا داود و سليمان علما ـ الآية .)) ، فقرر الشيخ أن العلم هو القوة الحقيقية للملك و السلطة ((انه هو الأساس لكلّ أمر من أمور الدين و الدنيا ، وان الممالك انما تبنى عليه و تشاد ، وان الملك انما ينظم به و يساس ، وان كلّ ما لم يبن عليه فهو على شفا جرف هار ، وانه سياج المملكة ودرعها ، وهو سلاحها الحقيقي ، و به دفاعها ، وان كلّ مملكة لم تحم به فهي عرضة للانقراض و الانقضاض .)) . (1)

نعم ان العلم في رأي الشيخ عبد الحميد هو مصدر القوة و السلطة ، وان الصادقين في حبّ أوطانهم من الحكام الصالحين هم ألائك الذين يستعذبون الموت دفاعا عنها بقوة السلاح ، بيد أن القوة ينبغي أن لا تستعمل الّا في الحق و الخير ، وفي الدفاع عن العدل و السيادة . و لذلك رفض ابن باديس فكرة أبي الطيب المتنبي (303 ـ 354هـ/ 915 ـ 965م) في قوله الذي استشهد به الشيخ عبد الحميد :

((أعلى الممالك ما يبنى على الأسل * و الطعن عند محبّيهن كالقبل .)) .

و حيث ان ابن باديس لا يؤيد مبدأ استعمال القوة استعمالا مطلقا فقد قرّر استنادا الى حقائق التاريخ أن ((الممالك التي تبنى على السيف فبالسيف تهدّم ، و ما يشاد على القوة فبالقوة يؤخذ . وانما أعلى الممالك و أثبتها مابني على العلم و حمي بالسيف ، وانما يبلغ السيف وطره و يؤثر أثره اذا كان العلم من ورائه .)) . (2)

ان هذه المبادئ السياسية و الاجتماعية تعتبر توجيهات تربوية ـ أخلاقية في أصول الحضارة ، قصد بها ابن باديس توعية الأمة الاسلامية التي قهرها المستبدون و اغتصبوا منها بالقوة كلّ مقومات وجودها . فإذا أرادت هذه الأمة استرجاع مجدها و سيادتها فإن ذلك لا سبيل اليه بالتصوّف الكاذب و التماوت وخوارق الكرامات ، بل باعتمادها مبدأ القوة بأنواعها في كلّ مظاهر الحياة ، وأساس القوة و أصلها هو قوة العلم و الأخلاق و المال ، أي قوة الاقتصاد . وربط ابن باديس العلم بالأخلاق في مجال القوة و السيادة هو نقد للحضارة الغربية ، و ردّ للدعوة القائلة

---

(1) الشهاب ، ج : 1 ، م : 10 ، (م.س.) ، ص : 26 ، 63 . آثاره ، ج : 2 ، ص : 16 ـ 17 .
(2) ن م . و انظر : تفسير ابن باديس ، جمع م . ص . رمضان) ، ص : 319 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ان أوربا تفوقت و سادت بقوة السلاح . و الواقع أن تطورها في العلوم و الصنائع هو الذي مكّنها من التفوق و السيادة في العالم . غير أن كلّ نظام يؤسس على القوة المدمّرة لا بد في نظر ابن باديس أن ينهار .

و باختصار فقد أكد الشيخ عبد الحميد على ضرورة الأخذ بأسباب القوة المادية و الاهتمام بالعلوم العصرية ، و لكنه بجانب ذلك ألحّ في الدعوة الى ربط العلم بالأخلاق و الى التمسك بأصول الحكم في الإسلام مقابل الأنظمة البشرية التي وضعها أفراد حركتهم غرائز الأنانية و التسلّط و نوازع الشرّ ، حبّ الذات لإرضاء غرور النفس على حساب القيم الإنسانية ، و لم يكن يخلو أعد لهم فيما رأى ابن باديس من ظلم و عدوان على الغير .

و لهذا هرع ابن باديس الى أخلاق الإسلام و أصوله في السياسة ، و رأى أنه لا شفاء للبشرية من أمراضها ، ولا حلّ لأزمة الإنسان الروحية الّا أخلاق القرآن وعقائده ، ((وبهما سلامة الارواح وكمالها ، وعليهما قوام الهيئة الاجتماعية . على أن القرآن هو شفاء للاجتماع كما هو شفاء لأفراده ، فقد شرع من أصول العدل ، و قواعد العمران ، و نظم التعامل ، و سياسة الناس ، ما فيه العلاج و الدواء الشافي لأمراض المجتمع الإنساني . . . و من طلب شفاءها في غيره فانه لا يزيدها الّا مرضا .)) . (1)

نستنتج من هذا أن القرآن في نظر ابن باديس كتاب هداية عامة للبشر ، و أن الإسلام دين شامل لكلّ نواحي الحياة . و كأن ابن باديس بهذا يقدم نظاما اجتماعيا و اتّجاها سياسيا ثالثا يقوم على الأخلاق و يكون بديلا عن الرأسمالية و الشيوعية ، و يعطي فيه للعلم مضمونا تربويا أخلاقيا يسمو به الإنسان الى تحقيق قيم : الحرية ، و السيادة ، و الأخوة ، و المساواة ، و يوظفه في خدمة الحقّ ، و العدل ، و الخير و الجمال ، و القوة .

ب.2- العلم و الأخلاق :

حدّد ابن باديس العلاقة بين العلم و الأخلاق و أهميتهما في حياة الإنسان ، فرأى أنهما أصل الكمال البشري ، و ذهب الى أن العلم أصل و الأخلاق فرع منه ، مما ينتج عنه بالبداهة أن السياسة من فروع الأخلاق . و نظرا الى ما لتحديد معنى العلم من أهمية في التمييز بين الحقائق و إدراك العلاقات بينها عرّف الشيخ عبد الحميد العلم بأسلوبه التربوي الهادف تعريفا أصوليا فقال :

((و العلم إدراك جازم مطابق للواقع عن بيّنة ، سواء كانت تلك البيّنة حسّا و مشاهدة أو برهانا عقليا . . . فاذا لم تبلغ البيّنة بالإدراك الى رتبة الجزم فهو ظنّ . هذا هو الأصل .

(1) الشهاب ، ج : 5 ، م : 7 ، (م .س.) ، ن . ص .

ويطلق العلم أيضا على ما يكاد يقارب الجزم ويضعف فيه احتمال النقيض جدا.)). (1)
نستنتج من هذا التعريف أن العلم عند ابن باديس ثلاث درجات:
أ. اما أن يكون يقينا جازما مستندا الى دليل فلا يحتمل وجها سواه. وهذا الإدراك عام الاعتبار كما في العقائد حيث يكون الإيمان يقينا راسخا لاعتماده على دليل نقليّ هو الوحي.
ب. واما أن يكون ظنّيا لا يبلغ درجة الجزم واليقين، ولكنه لقيامه على بيّنة يصير راجحا قوي الاعتبار بحيث لا يمكن فيه إلّا ذاك كما هو الشأن في علوم الطبيعة مثلا.
ج. ويطلق العلم مجازا على ما يقارب الجزم لانبنائه على ظاهر الحال، حيث يكون احتمال خلافه في الباطن ضعيفا بالنظر الى الظاهر المشاهد. وهذا أيضا قوي الاعتبار، ولكنه يكون في غير اليقنيات من شؤون الحياة كالاخلاق والتربية والسياسة.
أما ما دون ذلك في الجزم واليقين ممّا لا يستند الى دليل فليس علما في نظر ابن باديس حتى ولو كان ادراكا مرجوحا كالوهم، أو يحتمل وجهين كالشّك. ومثل هذا الإدراك ساقط عن الاعتبار لا يعوّل عليه. وبهذا يتضح أن مفهوم العلم عند الشيخ عبد الحميد بن باديس مفهوم عامّ يشمل العلوم النقلية والعقلية، وينطبق على حقائق الدين وعلوم الحياة.
ويلاحظ أن الشيخ عبد الحميد كثيرا ما يستعمل لفظي "العلم" و"الفقه" بالمعنى الإسلامي للدلالة على المعارف الدينية خاصة، معتبرا العلم الإلهي أكثر يقينا على أساس أن العلم بالله أسمى المعارف وأجلّها. وهو في هذا متّبع لمنهج كبار مفكري الإسلام كالإمام الغزالي (ت505هـ/1111م) الذي قرن العلم بالأخلاق استنادا الى آيات وأحاديث كثيرة ساقها في كتابه "احياء علوم الدين"، وتحدث عن العلوم المحرفة عن أغراض الشرع، وميز بتعريفات دقيقة بين مفاهيم: العلم، والفقه، والتوحيد، والعقل، والحكمة وما اليها. (2)

---

(1) الشهاب، ج: 9، م: 6، (غ.ج. الأولى 1349هـ/أكتوبر 1930م) ص: 526 ـ 528. آثاره، ج: 1، ص: 256 ـ 267. وانظر: مجالس التذكير، نشر وزارة الشؤون الدينية، ط. 1، دار البعث، قسنطينة، 1402هـ/1982م ص: 136 وما بعدها. تفسير ابن باديس، اعداد م.صالح رمضان، ص: 131.
(2) ذهب الغزالي مثلا الى أن الفقه في العصر الأول هو طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس، وأن العلم كان يطلق على العلم بالله تعالى وبآياته وأفعاله ثم أطلق على المشتغل بالمناظرة، والتوحيد عبارة عن صناعة الكلام ومعرفة طريق المجادلة (وهذا لم يعرف في العصر الأول). ورأى الغزالي أن العقل ميزة الإنسان الفاصل بينه وبين الحيوان، وأن للحيوان غريزة ادراك الحقائق. وهذه الأفكار سنجدها تكاد تتردد في تفسير ابن باديس بنفس التعابير. وليس هذا في نظري تقليدا بل هو اتباع لطريقة علماء السلف الراسخين في العلم، واقتداء بمنهج أهل السنّة والجماعة. (راجع الغزالي: احياء علوم الدين، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1377هـ/1959م، ج: 1، ص: 5، 13، 33، 84، 86.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و لما كان ابن باديس واقعي النزعة في التفكير لا تستهويه المجردات الميتافيزقية و المغيبيات عن العقل — الا في حدود ما يثبته الوحي — لم يركز في "مجالس التذكير" على تلقين قواعد العلم لذاتها ، بل اعتبرها فقط وسيلة لتحصيل العلم و المعرفة ، خصوصا و أن العلوم القديمة لم تعد مجدية و الجديدة لم توضع بعد . و حيث عاش ابن باديس في عهد انحطاط تفشى فيه لدى المسلمين الجهل و الجمود و عمت الفوضى في التفكير و المعرفة و السلوك ، فقد ركز على ذلك في تفسيره و اهتم بالعقل و الحواس و الفطرة كوسائل لادراك الحقائق و تجديد الفكر و المعارف(1) فاعتبر العقل ميزة الانسان و أداة علمه و عرّفه بأنه قوة روحية بها يكون التفكير ، و التفكير هو النظر في المعلومات التي أدركها العقل حقائقها و علاقاتها فيما بينها سلبا و ايجابا و نفيا و اثباتا و رتبها بصورة توصله الى ادراك أمر مجهول . قال : ((فالتفكير اكتشاف المجهولات من طريق المعلومات ، و المفكر مكتشف ما دام مفكرا . . . و لما امتاز الإنسان عن سائر الحيوان بالعقل و التفكير امتاز عنه بالتنقل و التحول في أطوار حياته و نظم معيشته بمكتشفاته و مستنبطاته ، فمن المشي على الأقدام الى التحليق في الجو مثلا .)) . (2)

و هنا نرى ابن باديس يتجاوز رأي الامام الغزالي في العلم بالمعنى الديني (3) و يرتفع به الى مستوى العلوم و المعارف في عصره ، حيث ربط ابن باديس العلم بوسائل و أسباب و نتائج تحصيله التي يتوقف عليها مصير الإنسان، في أمته ، و جعل التفكير يتضمن عنصر الذكاء في اكتشاف الحقائق و ادراك العلاقات بينها (4) ، لم يقتصر على اعتبار التفكير العقلي فاصلا يميز الإنسان عن الحيوان فقط بل نظر الى صفات الإنسان في عصره فرأى أنه يمتاز بالتفكير المنتج و العقل المبدع المجدد و تتميز حياته بالتحول و التطور و الاختراع :

و باختصار فان ابن باديس دعا المسلمين الى التفكير في حالهم و ما هم عليه من جهل و تخلف و استعباد ، و نبههم الى أسباب جمودهم و انحطاطهم و الى أخذ ببديهيات الحضارة و هي الإيمان بقيمة العقل في تحصيل العلوم و دور العلم في تطوير المجتمع و تحسين ظروف حياة الانسان ، على أساس أن ذلك من قوانين الله في الاجتماع و العمران ، و هو قانون عام نافذ لا

---

(1) م . س . علة شاقي البحث الثاني المخطوط عن ابن باديس فصلين في المعرفة عند أحدهما في وسائل المعرفة و الآخر في نقدها .

(2) الشهاب ، (ن . م .) ، ن . م ، آثاره ، ج : 1 ، 268 تفسير ابن باديس جمع م . صالح رمضان ص: 132 . (3) راجع : الإحياء ، ج : 1 ، ن . م ، و : المنقذ من الضلال ، طبعة اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ، 1959م ، ص: 10 _ 14 .

(4) هذا يذكرنا بنظرية المفكرين المحدثين في الإدراك و بنتائج الدراسات النفسية الحديثة في الذكاء ، و خاصة نظرية الجيشطالت الذين اهتموا بعملية الإدراك و الأنساق الذهنية . راجع
J.Piaget, laPsychologie de L'intelligence, Armande colin, 1962, P:69 -70.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يرحم من يجهله أو يتغافل عنه . فلا يمكن التطور اذن الا باعتماد العقل أصلا للعلم و وسيلة للتفكير و ادراك حقائق الكون و الطبيعة شأن الاوربيين في العصر الحديث. و لذلك ألح ابن باديس على هذا الأصل الذي قرره الإسلام و أهمله المسلمون في حياتهم فابتدعوا بدلا منه طرائق صوفية غريبة عن أصول الإسلام و الحياة .

وقد ساق ابن باديس دليلا تاريخيا على حقيقة تربوية كان لها تأثير مأساوي في المجتمع الإسلامي ، وهي أن اهمال التفكير و النظر كانت نتيجته الحتمية هي الجمود في العلم والاكتشاف و الخطأ في ادراك الحقائق ، و الضلال والمكابرة في المحسوس والمعقول ، مما أدى في رأي ابن باديس الى هلاك الفرد و النوع والى الانحطاط التام على حد تعبيره . (1) قال ابن باديس محللا أسباب ذلك و نتائجه في الأمة الإسلامية و مبينا علاقة العلم بالسياسة و المجتمع و تأثيره فيهما :

((وذلك عندما يرتفع منها العلم ، و يفشو الجهل ، و تنتشر فيها الفوضى بأنواعها ، و تتخذ رؤساء جهالا لأمور دينها و أمور دنياها ، فيقودونها بغير علم ، فيضلون و يضلون ، و يهلكون و يهلكون و يفسدون ولا يصلحون . وما أكثر هذا . . . في أمم الشرق و الإسلام اليوم .)) (2)

ان ما ذكره ابن باديس هنا يعطينا الدليل على أن العلم أصل السياسة و موجهها و أن حجره و جمود العلماء في طرائق تحصيله هو السبب الذي أدى الى القطيعة بين العلم و الأخلاق ، و بالتالي الى فصل التربية و التعليم عن المجتمع و السياسة ، مما نتج عنه أن صار العلم خاضعا للسياسة ، و انعكس منطق الحقائق فأصبح الفرع أصلا و الأصل فرعا تابعا ، و اختلط الأمر على الأمة فاتخذت لنفسها رؤساء جائرين يحكمونها بالجهل و الضلال بدل الخضوع للعلم و الأخلاق لتحقيق العدل في الحقوق و المساواة بين الناس.

و هكذا ، و بهذا النسق كون ابن باديس منظومة متكاملة في المعرفة و السلوك ، فجعل الغاية من التفكير تطوير العلم و الاكتشاف وليس الجدل اللفظي أو اثارة الشبهات و الإغراق في الأوهام ، و قرن العلم بالعقل و الإدراك ، و الأخلاق بالمعرفة ، و النظر بالعمل ، و قد رأى أن السلوك نتيجة للتفكير و الاعتقادات التي هي بدورها ثمرة الإدراك حيث قال : ((سلوك الإنسان في الحياة مرتبط بتفكيره ارتباطا وثيقا ، يستقيم باستقامته و يعوج باعوجاجه ، و يعقم بعقمه ، لأن أعماله ناشئة عن اعتقاداته ، و أقواله اعراب عن تلك الاعتقادات ، و اعتقاداته ثمرة ادراكه الحاصل عن تفكيره و نظره .)) . (3)

(1) انظر في تفسيره : ((الطور الأخير لكل أمة وعاقبته)) ، الشهاب ، ج : 1 ، م : 7 ، (غ. رمضان 1349 هـ/فيفري 1931م) ، ص 1ـ6. آثاره ، ج : 1 ، ص: 194 وما بعدها .

(2) و (3) الشهاب ، ج : 9 ، م : 6 ، (م. س.) ، ص: 294 ، 530. آثاره ، ج : 1 ، ص: 268ـ 269 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فـإذا كان التفكير قائما على أصول النظر كان الإدراك قويا معتبرا بمقدار قوة العلم و قيمة الدليل عليه . أما اذا كانت الإدراكات شكوكا و أوهاما فلا ينتج عنها إلا الجهل و الجمود . و إذا بنيت آراء الإنسان و أعماله و اعتقاداته على غير اليقين في العلم وقع صاحبها في الضلال و أوقع غيره في الشبهات و الأباطيل .

بهذا التفكير الأصولي استنبط الشيخ عبد الحميد حقيقة قرآنية اعتبرها من أصول الإسلام هي ضرورة بناء الحياة على العلم و الأخلاق ، و لذلك وضعها عنوانا لتفسير الآيتين : 36 و 37 من سورة "الإسراء" : ((و لا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع و البصر و الفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا .)) ؛ و سماهما آيتي : العلم و الأخلاق . (1)

وكما جعل الشيخ العلم أصلا للعقيدة جعله كذلك أصلا للأخلاق (2) . و انسجاما مع هذا المنطق نبهنا الى أن اهمال هذا الأصل و التساهل فيه هو سبب الهلاك . وقد نهى عن الاعتقاد و العمل اعتمادا على الظنون و الأوهام و الشكوك أو من غير اعمال الفكر و النظر و مراعاة القرائن و الأحوال (3) . و ذهب ابن باديس الى أن المقلد في أصول العقائد و المقلد في فروع الفقه كلاهما آثم لاتباعه ما ليس له به علم . و نصح أهل العلم باعتماد أدلة القرآن السهلة الواضحة التي فصلتها السنة ، و خاصة عند تعليم العامة أمور دينهم . و أجاز الشيخ عبد الحميد للمجتهد الاعتماد على الأدلة الظنية ، لأن الظن الموافق لكليات الشرع يصير يقينا ، و لأن المجتهد عالم بهذه الكليات (4) .

ان هذا الفهم السلفي للقرآن و حكمته جعل ابن باديس يربط النظر بالعمل و يقرر أن مضمون الآيات (16 _ 21) من سورة "النمل" كله حكمة ، و أن من يفقه ما فيها من أصول العلم و الأخلاق هو في رأيه الحكيم الاسلامي الكامل علما و عملا . و لما كان الشيخ عبد الحميد مذكرا بهذه الأصول الصادرة عن الوحي الإلهي لم يدع الاجتهاد و لم ينسب هذا الفقه الأصولي لنفسه ، بل سمى دروسه ((مجالس التذكير)) . و هذه هي أخلاق العلماء المسلمين .

و باختصار فإن ابن باديس كان يدرك بصفاء ذهنه و بعمق نظرته التربوية أسباب الجمود و نتائج الانحراف في التفكير و العقم في العمل ، و الخطأ في الإدراك و السلوك ، و الضلال في

---

(1) آثاره ، ج : 1 ، ص: 265 ، 275 .

(2) ان الجمع بين العلم و الأخلاق منهج قرآني اسلامي عام . و لكن يبدو ابن باديس هنا في تحديده لمفهوم العلم متأثرا بالتفكير الأصولي و بآراء الامام الغزالي في الأخلاق كما ذكرنا . غير أن مصدره الاساسي في كل ذلك هو القرآن و السنة النبوية و آراء السلف عامة .

(3) الشهاب ، (نفس الجزء) ، ص: 531 . آثاره ، ج : 1 ، ص: 270 _ 273 . تفسير ابن باديس ، جمع و تعليق محمد الصالح رمضان ، ص : 135 .

(4) الشهاب ، ج :5 ، م : 11 ، (ج . الأولى 1354هـ / أوت 1935م) ، ص: 283 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الاعتقاد . ولكن لايمان ابن باديس الراسخ ، وحيويته العقلية لم ييأس ولم يفقد الأمل في إصلاح الاوضاع ، ولإعادة بناء الشخصية وتنشئتها على العلم والاخلاق الاسلامية تنشئة اجتماعية ، ولن يتحقق ذلك في رأيه إلاّ بعملية التربية والتعليم .

لقد اعتمد ابن باديس في حركته الإصلاحية على فكرة تربوية هي أن المسلمين لن يصلح حالهم إلّا اذا عادوا إلى أصول الإسلام وفهموها بمنهج السلف فهما خاليا من شوائب البدع والضلالات ، ولن يرتقوا روحيا وماديا إلّا اذا طبقوا تلك الأصول في فروع حياتهم (1) وكل بلاء حلّ بهم إنما جاء في رأيه من مصدرين هما : العلماء بجمودهم وانعزالهم عن المجتمع والسياسة . والحكّام بجهلهم واستبدادهم وخضوعهم لشهوة السلطة . وبهجر أصول العلم والأخلاق في سياسة المجتمع وقع البعض في الغفلة ، والبعض الآخر في الانحراف والخيانة ، ونتج عن ذلك ضعف المسلمين وفقدانهم أسباب القوة والسيادة .

ولإصلاح الأوضاع لم يلجأ ابن باديس إلى أسلوب التصوف وطرائقه الغامضة ، أو إلى الأفكار الخيالية المجرّدة ، بل اتّجه مباشرة إلى مشاكل الواقع المزمنة ، وبدأ بإعادة النظر في منهج التفكير وأساليب العمل ، وفي تغيير طرق التربية ، وتجديد مضمون التعليم ، وهذا يؤكد أن مفهوم الإصلاح عند ابن باديس تربوي وعملي في أساسه ، وأنه استهدف في تحقيقه عملية التغيير الاجتماعي ، واعتمد في ذلك أسلوب الدعوة والتربية والتعليم . ورغم نقص الوسائل والإمكانيات فقد تجاوز عمله التربوي في تلك بوى نتائج التعليم الاستعماري ووقف في وجه سياسته الثقافية ، فحقق أهدافا اجتماعية وسياسية عجز المحترفون للسياسة في عهده عن تحقيقها .

لقد أثبتت التجربة للشيخ عبد الحميد بن باديس أن العلم لا يمكن تحصيله الا بالتربية ونشر التعليم ، والتعليم في نظره ينبغي أن يكون اسلاميا . وهذه العملية تقتضي النهوض بالسياسة . ولذلك جمع في منظومته الاصلاحية بين هذه العناصر والشروط ، وربط كلّ ذلك بالعقائد والأخلاق .

وحيث ان القرآن هو مصدر مبادئ العمران فقد استخلص الشيخ من خلاله أن العلم والعقائد والأخلاق من أصول النظام الاجتماعي في الاسلام ، وقرّر أن أول خطوة في نهضة المسلمين هي بناء حياتهم على قوة العلم والأخلاق اللذين هما أساس كلّ قوة .

بيد أن العلماء والمربّين هجروا الأصول وتاهوا في الفروع ، فعطّلوا الاجماع والقياس والاجتهاد ، وجمدوا في القواعد والمتون ، فارتفع العلم عنهم ، وفقدوا بذلك أساس القوة .

(1) الشهاب ، ج : 5 ، م : 11 ، (ن . م .) ، ص : 283 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومن هنا قـرّر ابن باديس أن لا قوة في الحياة إلّا قوة العلم والايمان بالحقّ والوطن ، و لكن هذه القوة لا تتحقق في رأيه إلا بالتربية والتعليم ، فهي المدخل الى الوطنية والقومية وهي الطريق الى السياسة لمن أراد الشهرة والزعامة ، قال :

((اننا نعيش في وقت يجب فيه أن نطلب العلم والمعرفة لذاتهما ، ولمشاركة العناصر الحيّة في الحياة ، وأن نمرّن النفوس على حب التضحية والبذل والتعاون في سبيل تثقيف عقول فلذات الأكباد . وهذا من أوكد الواجبات الآن . ومن شاء الشهرة والوطنية والقومية فليدخل اليها من باب ترقية أفكار الناشئة ، ودعوة الآباء الى ما يوجبه عليهم الإسلام .)) . (1)

نعم ان العلم والمعرفة في ذاتهما قيمة أخلاقية وفضيلة في مقابل الجهل ، وأن طلبهما واجب ديني قـرّرته الشريعة ، ولكنه أيضا ضرورة حيوية للمسلمين الذين جعلوا العلم في عصور تخلّفهم هامشيا في حياتهم . بيد أن نشر العلم في عهد ابن باديس كان يتطلب نوعا مـــن الجهاد ضـدّ الظلم والطغيان هو في نظر الشيخ عبد الحميد أفضل من احتراف السياسة .

وهذا التكتيك المرحلي الذي جمع فيه ابن باديس بين العلم والدين والسياسة كان يحتّم أن تكون التربية واقعية تعالج مشاكل الإنسان وتساير تطور المجتمع واستمداده ، وفي هـــذا النسق قال ابن باديس: ((لا حياة الا بالعلم ، وانما العلم بالتربية ، فلن يكون عالما إلّا من كان متعلّما ، كما لن يصلح معلّما الامن قد كان متعلّما .)) . (2)

ولقد أعطى الشيخ عبد الحميد للتعليم مضمونا اجتماعيا فرأى أن الانسان لا يتعلّم لنفسه فقط بل ليعلّم غيره ما تعلّمه ، وجعل التربية عملية متواصلة ومتبادلة تبدأ من الذات بالتلقّي والتحصيل ثم تتجه الى الآخرين بالتعليم والتبليغ . وهذا من أكثر الواجبات الحاحا علـــى العلماء والمربّين تجاه أمتهم . ونقد ابن باديس المقـصّرين في الواجب والمتعالين ممّــن اغترّوا بمعارفهم الابتدائية فتوقّفوا عن المزيد من طلب العلم ، وتعالوا عن المجتمع ، أو شغلتهم الدنيا فكتموا حقائق العلم والدين (3) ولم يعلّموها الناس فقال : ((يتعلّم الإنسان حتى يصير عالما ويصير معلّما . ولكن مهما حاز من العلم وبلغ درجة فيه . فعليه أبدا أن يتعلّم و يطلب المزيد .)) . (4)

---

(1) الشهاب ، (ن.م.) ، ص: 276 _ 277 . آثاره ، ج : 1 ، ص: 346 _ 348 .
(2) ن . م . (3) هؤلاء الكاتمون للعلم هم علماء السوء في نظر الإمام الغزالي الذي رأى أن المرء لا يكون عالما حتى يكون بعلمه عاملا . (احياء علوم الدين ، ج : 1 ، ص: 58) . وهذه الفكرة في الحقيقة تعتبر من أصول الإيمان في الإسلام ، وبخاصة لدى السـلفييـن وأهل السنّة .
(4) الشهاب ، (ن.م.) ، ن . ص.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومع أن الرسول محمد (ص) قد بعث معلما وكان متعلما عن ربه من جبريل فإن المسلمين لم يقتدوا به في هذا بل انقطعوا عن العلم فجهلوا علوم الدين والدنيا معا . ولذلك حدد الشيخ عبد الحميد مفهوم التعليم الإسلامي ووظيفته فقال : ((ونعني بالتعليم ، التعليم الذي يكون به المتعلم عالما من علماء الإسلام يأخذ عنه الناس دينهم ويقتدون به .)) . (1) ، الأمر الذي كان يتطلب إصلاح العلماء والتعليم معا ، فلا فائدة من إصلاح التعلم إذا لم يكن إسلاميا نبويا مادة وطريقة وشكلا وصورة على حد تعبيره . ومعنى هذا أن التربية الاعتقادية والأخلاقية ينبغي أن تستند إلى أصول الكتاب والسنة ، وأن تكون خالية من البدع والضلالات . مما يؤكد أن مشكلة المجتمع الإسلامي في رأي ابن باديس هي مشكلة تربوية ومنهجية في أساسها .

وانطلاقا من الآية 37 من سورة الإسراء : ((ولا تمش في الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا .)) ، حلل ابن باديس نماذج سلوكية فذهب إلى أن غريزة حب الذات تؤدي بالإنسان إلى العجب بالنفس ثم إلى الكبر والاختيال والغرور ومن ثم إلى احتقار الغير . وهذه الصفات كما كانت تنطبق على سلوك المعمرين كانت أيضا تنطبق على سلوك كثير من المسلمين كأفراد وجماعات . وعلى هذا قرر الشيخ عبد الحميد أن العجب أصل الهلاك ، وتركه شرط في كمال الأخلاق . (2)

ثم استخلص الشيخ عبد الحميد طريقة القرآن في تربية النفس وتهذيب الأخلاق وهي تشخيص الداء وبيانه ، والنهي عنه ، وذكر الدواء لاجتثاث أصل الشر في الإنسان ، ثم تذكيره بضعفه وعجزه كما في الآية المتقدمة .

واستنادا إلى حكمة القرآن وطريقته في تغيير النفس كان ابن باديس يؤمن بجدوى التربية والتعليم ، ويثق في الطبيعة البشرية واستعداد الإنسان لبلوغ الكمال الأخلاقي إذا توفرت أسبابه ووجد من يوجهه ويذكره بأصول العلم والأخلاق ، وبطرق اجتناب الرذائل واتباع الفضائل . وحيث إن الإنسان في رأيه مجبول على محبة الكمال وكراهة النقص فإن التكاليف الشرعية تراعي الصالح وتوجهه إلى تحقيق السعادة التي هي غاية كل عاقل (3) . يقول ابن باديس موضحا ذلك :

((تربية النفوس تكون بالتخلية عن الرذائل ، والتحلية بالفضائل . والعجب هو أساس

---

(1) ن . م . (2) و(3) الشهاب ، ج : 10 ، م : 6 ، (غ . ج . الثانية 1349هـ/ نفمبر 1930م) ، ص: 592 _ 593 . آثاره ، ج : 1 ، ص : 276 _ 277 . وانظر: تفسير ابن باديس ، جمع وتعليق محمد الصالح رمضان ، (م . س.) ، ص: 141 _ 142 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الرذائل . . . فإذا سلم من العجب فإن تلك الجبلّة تدعوه الى ذلك التخلّق و التنزّه، فإذا نبّه الى نقصه لم تأخذه العزة ، و اذا رغّب في الكمال كانت له اليه هزّة ، فلا يزال بين التذكيرات الإلهية و الجبلّة الإنسانية الخلقية يتهذّب و يتشذّب حتى يبلغ ما قدّر له من كمال »)) . (1) ومعنى هذا أن الشيخ عبد الحميد يوفّق في التربية و الإصلاح بين الشريعة و الطبيعة ، و يعتمد على ما فطر عليه الإنسان من نزوع الى الخير ، خلافا للنظرة القائلة ان الإنسان شرّير بطبعه .

و الذى يهمنا أن الطريقة القرآنية في تهذيب النفس كما تراعي الفطرة و الطبيعة الإنسانية تستند أيضا الى بواعث العقيدة ؛ فالإيمان باعث على الأخلاق ، و الأخلاق بالمعنى الإسلامي تستهدف الحكمة في فهم الحقيقة و الامتثال للشريعة في المعرفة و السلوك ، و ذلك مصدر قوة للفرد و المجتمع .

نستنتج مما تقدم أن الأخلاق عند ابن باديس ليست مفاهيم صورية مجردة ، بل هي تعريفات نقدية انتقائية لمواقف سلوكية تتصف بالفضيلة اذا كانت صادرة عن حرية التفكير و الإرادة الخيّرة وعن شعور بالمسؤولية ، كالطاعة لمستحقيها ، و الاعتدال ، و الصدق ، التضحية ، و الإخلاص ، و العدل ، و الإحسان ، و الثبات على الحق . و تتصف بالرذيلة اذا صدرت عن غرائز الأنانية ودوافع الشرّ مثل الكبر و العجب [illegible] ، و التسلّط ، و الظلم و العدوان ، أو الجبن ، و اليأس ، و الخيانة ، و العناد في انكار الحق . وقد حلّلنا في هذا البحث هنا و هناك نماذج من هذه المواقف السلوكية .

و أساس الفضائل في رأي ابن باديس انما هو توحيد الخالق و تنزيهه اعتقادا و أقوالا و أفعالا ، أي طاعته في أوامره و نواهيه و الامتثال لأحكام شريعته . و من مظاهر التوحيد فيما يذكر الشيخ عبد الحميد تضامن المسلمين واتّحادهم ، و تقديرهم لجهد العاملين الصالحين لأن ذلك خضوع لسننه في الخلق و التكوين، و الاجتماع و العمران . و ما عقيدة التوحيد في نظر ابن باديس الّا مظهر لوحدة القوانين في نظام الكون و الطبيعة و الانسان . و هنو ما يوجب عليهم السعي و العمل لتجاوز النقائص في حياتهم . و لكن لن يتمكنوا من ذلك الّا بالعلم الصحيح و العمل الصالح المؤدي الى القوة المبنية على العدل و الرحمة و الإحسان ، على أساس أن الخلق كلّهم عباد الله . و بذلك تتجلى وحدة الله في اتحاد خلقه .

لقد لاحظ ابن باديس ما كان يتهدّد المسلمين من عوامل الفناء ، و ما كانت عليه أوضاعهم من انهيار مادي و انحلال خلقي ، و من ذل الخضوع للأعداء . و تأمل في ذلك فأدرك ما كانوا

---

(1) ن . م .

عليه من فوضى الفكر و السلوك ، و من تحريف لمفهوم السلطة ، و ابتعاد عن أصول الوطنية و أصول العلم و العقائد و الاخلاق ، فاتضحت له هذه الحقيقة و هي أن سبب انحطاطهم هو ابتعادهم عن جوهر الاسلام و عدم تطبيقهم لمبادئه في حياتهم . فلا مخرج لهم مما هم فيه إذن إلا العودة إلى أصول الإسلام في العلم و الأخلاق . و بتربية الفرد و سياسة المجتمع على هذه الأصول و المبادئ ، أي بغرس القيم الدينية و الوطنية في النفوس تتحقق شروط اليقظة و الرقيّ ، و تتكوّن لدى الفرد و المجتمع روابط الوحدة و قوة التماسك .

ج ـ 2 ـ العدل و الحقّ :

جاء في "الشهاب" أن السياسة هي تدبير شؤون المجتمع على قانون العدل و الإحسان . (1) وكما ذكر الأستاذ علي مراد فإن العدل في رأي الشيخ عبد الحميد هو أصل الحياة السياسية و المبدأ الأساسي في ممارسة السلطة (2) . و لكن نظام الاستعمار في الجزائر كان يضع مصالحه فوق الحقّ و العدل ، و لم يكن يقيم وزنا للأخلاق و المساواة بين الناس . ولذلك كان شعار ابن باديس السياسي هو ((الحقّ فوق كلّ أحد و الوطن قبل كلّ شيء .)) (3)

و لكي يواجه ابن باديس الواقع السياسي و يوجّه المسلمين إلى التفكير في حالهم هرع إلى القرآن . و بأسلوبه المتميز في التفسير الاجتماعي ((مجالس التذكير)) استخلص الشيخ عبد الحميد دروسا في السياسة و الوطنية و أصول النظام الاجتماعي ، و من خلال تفسيره للآية: 21 من سورة " النمل " (4) استنتج الشيخ ((دروسا عظيما في أصل صرامة الجندية)) ثم قال : ((و لكن سلطان سليمان في قوته و ملكه و مكانته يجب أن يخضع لسلطان آخر هو أعظم من سلطانه : هو سلطان الحقّ ، و الحقّ فوق كلّ أحد . و ملك سليمان حقّ فلا بدّ له من الخضوع لسلطانه ليقيم ميزان العدل . و العدل أساس الملك و سياج العمران .)) (5) و الخضوع للحقّ يقتضي الخضوع لسلطان العلم و عزّته التي أظهرها الهدهد و اختصّ بالعلم دون سليمان مو الحــق

---

(1) الشهاب ، ج : 5 ، م : 5 ، (غ . محرم 1348 هـ/ جوان 1929 م) ، ص: 25 .

(2) A. Merad, IBn Badis Commentateur du Coran, I.B.D. P: 206-207.

(3) لم أعثر على تعريف ابن باديس للحق ، ولكن من خلال استعمالاته استنتجت أن مفهومه إما بمعنى الحقيقة ، و في الأخلاق السياسية : ما للفرد من مطالب وحقوق في مقابل الواجبات لتحقيق العدل و المساواة . و لم أجد ما يتضمن المعنى الصوفي لكلمة الحق لأن ابن باديس في العبادات لا يستعمل الرمز و الإشارة . (4) الآية هي : ((لأعذبنّه عذابا شديدا أو لأذبحنّه أو ليأتيني بسلطان مبين .)) .

(5) الشهاب ، ج : 5 ، م : 15 ، (ج . الأولى 1358 هـ/ جوان 1939 م) ، ص: 208 . آثاره ، ج : 2 ، ص : 37 ، 39 ، 40 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و العدل في نظر ابن باديس قد يوجد ان عند أصغر مخلوقات الله و أحقرها ، وكفى بمثل ذلك زاجرا لكل معجب بعلمه . وعلى الحاكم خاصة أن يعتبر بذلك فيؤسس سلطانه على العلم ليعدل في حكمه ، و أن لا يستخف بأهل العلم و الحكمة ، و يلتزم الحق و الخير في خدمته للمصلحة العامة .

و بناء على ما تقدم يتقرر أن العلم في نظر ابن باديس هو القوة الحقيقية للسلطة ، و هو الأساس لإقامة العدل و حماية الحقوق ، فلا سلطان ولا عدل ولا حق الا و العلم أساسه . و كل القيم الحضارية في أي نظام اجتماعي انما تتفرع عنه و تتوقف عليه .

وعلى هذا النسق حلل ابن باديس أسباب ضعف المسلمين ، و حدد شروط تحررهم و نهضتهم . و استدل في تفسيره على أن الإسلام دين القوة و العزة و الرحمة ، ورأى أن ((من مقتضى العزة القوة و المنعة و الرفعة ، و من مقتضى الرحمة الفضل و الخير و الصلحة .)) (1) و هذه كلها متجلية في أحكام القرآن .

ولإيقاظ الشعور فيهم بقيم الحرية و السيادة و العدل و الإحساس بضياع الحقوق في حياتهم استند ابن باديس إلى تعاليم الإسلام فقرر أن المسلم لا يكون الا قويا عزيزا رحيما ، و أنه لا يحقق العدل و السيادة الا إذا كان كذلك . قال : ((فالذليل لا ينهض بالحكم ولا يقيم ميزان العدل ، و القاسي لا يكون منه احسان . فالذلة من المسلم نقص في اسلامه ، و القساوة مثلها نقص فيه .)) (2) . وهل هناك ذل أقسى من ذل العبودية و الخضوع للاستعمار ؟ وعمل أهم من التحرر و تحقيق السيادة ؟

بهذا المنطق قام ابن باديس بالتوعية السياسية و الدعوة و التذكير بأصول الإسلام ، وغرس في الأذهان أن الخضوع للاستبداد يتنافى مع عزة المسلم و ايمانه بالله و الوطن ، و بحقه في الحرية و الحياة . وقد دعا الشيخ عبد الحميد الشباب الى الأخذ بالعلم كأقوى سبب من أسباب القوة و السيادة فقال :

((يا نشء أنت رجاؤنا * وبك الصباح قد اقترب
خذ للحياة سلاحها * وخض الخطوب ولا تهب
و ارفع منار العدل و الاحسان و اصدم من غصب
و أذق نفوس الظالمين السم يمزج بالرهب .)) . (3)

---

(1) آثاره ، ج : 2 ، ص: 68 . (2) الشهاب ، ج : 3 ، م : 10 ، (غرة ذي القعدة 1352هـ/ فيفري 1934م) ، ص : 96 . (3) الشهاب ، ج : 4 ، م : 13 ، (ربيع الثاني 1356هـ/ جوان 1937م) ، ص : 200 ـ 201 . آثاره ، ج : 3 ، ص: 570 . و الرهب هو النصل أو السيف اشارة الى القوة في الحرب.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ان التوفيق بين الروح و المادة تقرير لحقيقة اسلامية ، بيد أن ربط العلم و الأخلاق بالوطنية و السياسة يعطي لتفسير الشيخ عبد الحميد ابن باديس محتوى اجتماعيا عصريا ، و لمذهبه الإصلاحي طابعا منهجيا يعتبر تجديدا في التفكير الإسلامي و تقريرا لأصول الإسلام في تربية الفرد و المجتمع . وكما دعا الشيخ عبد الحميد الى الثورة على النفس لإصلاحها ، دعا كذلك الى خوض الخطوب و صدام الظالمين المغتصبين للارض والحقوق و أسباب السيادة و الحياة ، و شدد في دعوة المسلمين الى الاهتداء بسيرة الرسول (ص) و خلفائه من رجال السلف . لقد كان محمد (ص) يعتمد في الحكم مظاهر القوة الأدبية و الحربية ، و كان يتحلى في سلوكه بصفات : الصبر و الثبات و الأمانة و العدل و الرحمة و الإحسان وما اليها من صفات ملك النبوة و الكمال البشري . و نبّه الشيخ عبد الحميد أن شريعة الإسلام أصولها مبنية على مبدأين أساسيين هما : القوة ، و الرحمة ، و بهما يرتفع الذّل و الضعف و التفاوت ، و تختفي الخيانة ، و يندحر الظلم و التجبر ، و تنصلح حال الإنسان فيزول من النفس العجب و الكبر و الغرور . قال ابن باديس: ((. . . فإن الضعيف مغلوب ، و ان القاسي مبغوض ، ولا يسود و يُحب - كما في الإسلام - الّا القوي الرحيم .)) (1) .

و هكذا فقد بلّغ الشيخ عبد الحميد الى الأمة حقائق الاسلام و أصول ملك النبوة ، و بيّن نقائض النظم التي عبر عنها بـ ((الكسروية)) و هي النظم الاستبدادية التي تقوم على القهر و الاستعلاء .

د . 2 - النظام و الوازع :

لقد رأى ابن باديس أن أساس الاجتماع البشري هو النظام ، و أن النظام تستلزمه قوة الملك ، و لكن لا يحقق النظام الّا وازع يدير شؤون الحكم و يحفظ مصالح المجتمع . و محمد (ص) مثال لهذا الوازع ، فقد كان - الى جانب نبوته و تبليغه الوحي - رجل دولة يدير المصالح و يقوم بشؤون القيادة و التنظيم .

و الوازع ينبغي أن يكون كفؤا يحترم هو نفسه النظام و القانون ، و أن يكون قادرا على حمل جميع أفراد الرعية على احترامهما . قال ابن باديس : ((النظام أساس كلّ مجتمع و اجتماع ، و ان القوة و الكثرة وحدهما لا يغنيان بدون نظام ، و ان النظام لا بد له من رجال أكفاء يقومون به ، و يحملون الجميع عليه . و أولئك هم الوازعون .)) . (2)

(1) الشهاب ، ج : 1 ، م : 5 ، (غرة جمادى الثانية 1348 هـ/ نفامبر 1929م) ، ص : 8 . آثاره ، ج : 3 ، ص : 514 - 515 . (2) آثاره ، ج : 2 ، ص : 25 - 26 . تفسير ابن باديس ، جمع و تعليق ، ص ، رمضان ، ص : 328 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالوازع اذن ضرورة اجتماعية فرضتها الشريعة كسنّة من سنن الله في الاجتماع والعمران ، وحتّمتها الطبيعة كقانون من قوانين التطور والحياة ؛ فالطبيعة كما يقول ابن باديس تستخلص - بصنع الله - الأعلى من الأدنى ، والأقوى من الأضعف . لذلك نجد الممتاز من أصل الخلق في عوالم الحيوان والنبات والجماد . ولا يخرج الإنسان عن هذا القانون ، ((ففيه الممتازون الذين يحتاج اليهم النوع الانساني في صلاح حاله ومآله ، ومنهم الذين يتولون حكمه وتنظيمه في أممه وجماعاته وجماعاته ؛ فالهيئة الحاكمة والأفراد المنظمون ، والقادة المسيّرون ، من ضرورات المجتمع البشري ، ومقرّرات الشرع الإسلامي .)) (1)

يتبيّن من هذا أنه لا تعارض في فكر ابن باديس بين الطبيعة والشريعة التي جاءت أحكامها مطابقة للعقل والفطرة ومحافظة على رعاية المصالح . مما يبطل شبهة التعارض بين الوحي والعقل ، التي أثيرت في عصور الجدل والخلاف ، ويبطل بالتالي الدعوى القائلة ان مبادئ الاسلام جامدة وعاجزة عن مسايرة التطور البشري .

واشترط الشيخ عبد الحميد في الحاكم الذي يتولّى أمر قيادة المجتمع وتنظيمه أن يكون فقيها في الدين وعالما ذا خبرة في السياسة وتجربة في شؤون الحياة . وهذا يسقط مقياس الوراثة في الحكم الذي تناحرت فيه المدارس الكلامية ومذاهب الفقهاء ، ويسقط كذلك اعتبار قوة الجند في اغتصاب السلطة . فالمقياس عند ابن باديس هو العلم والخبرة والتزام أحكام الشريعة . أي أن الكفاءة هي مقياس الأهلية للحكم .

إن الوازع الذي يتولّى سياسة المجتمع ما هو في نظر ابن باديس إلّا منفّذ لأحكام الشريعة وخاضع لضرورات الاجتماع . وعلاقته بالأمة لا تتعدّى أداء وظيفة دنيوية تعاقد عليها مع الأمة ومع أولي الأمر على أساس مبدأ الشورى . واذا كان هذا المبدأ يوجب طاعة الإمام فإن طاعته في الشرع مشروطة بالتزامه الحقّ والعدل والمشورة ، ومبايعته على الإمامة لا تخوله حقّ الاستئثار بالسلطة أو الاستبداد في الحكم باسم الدين ، ولا حقّ التصرّف المطلق في الشؤون العامة حسب أهوائه . فلا حقّ له في الحكم فيما يرى ابن باديس إلّا بتولية الأمّة له ، اذ هي صاحبة الحقّ والسلطة في الولاية والعزل .

ويلاحظ أن الشيخ عبد الحميد بن باديس في قضية السلطة والإمامة لم يتوقّف عند الخلافات المذهبية التي عقّدت مبدأي : الخلافة والشورى ، وميّعت مشكلة السلطة فخرجت بها عن وضعها الاجتماعي والسياسي الى متاهات صُنّفت في باب الاعتقاد ، والى ادعاءات باطنية وتصورات لا طائل منها . فقد تجاوز ابن باديس المناقشات التي أثيرت عن شروط انعقاد

(1) م . س .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإمامة وعدالة الامام (1) ، وفكر في واقع الأمة الإسلامية وضياع مصالحها ، والتزم في آرائه السياسية النصوص الثابتة ، فاستلهم روح الشريعة ، وتوقف عند جوهر مشكلة السلطة وعالجها في ضوء تطور مفهومها في العصر الحديث ، وتناولها من جانبيها : الديني والاجتماعي كقضية نظرية في اطار الفكر السياسي الإسلامي ، وكظاهرة اجتماعية مطبقة في حدود الواقع التاريخي للمسلمين . وقد رأينا أن ابن باديس رفض نظام الخلافة العثمانية التي أخلت بأحكام الشريعة في الإمامة ، وتجاوز الشيخ الفكرة القائلة ان الحكم والخلافة وراثيان في الإسلام ، وأبطل الدعوى بأن منصب الخليفة منصب ديني فعلى المسلمين طاعة الإمام مطلقا ، وجعل ابن باديس وظيفة الإمام وظيفة سياسية دنيوية لا غير ، فاعتبر الإمام شخصا عاديا لا يمتاز عن غيره إلا بالكفاءة والعمل لصالح الأمة والجماعة الإسلامية .

والتزاما بمنهجه السلفي ـ الأصولي تجاوز ابن باديس آراء الفلاسفة والمتكلمين في الخلافة والإمامة ، وعمد الى خطبة أبي بكر الصديق فشرحها ونشر نصوصا مع الشرح في "الشهاب" دون أن يتعصب لخلافة أبي بكر مثل بعض أهل السنة استخلص من خطبته ثلاثة عشر أصلا من أصول الولاية في الإسلام ، نختصرها فيما يلي (2).

---

(1) اتفق معظم علماء الإسلام على مبدأ وجوب الامامة واتخاذ الإمام لتنفيذ أحكام الشرع وإقامة الحدود ، ثم اختلفوا في الشروط والتفاصيل وذهبوا في ذلك مذاهب شتى ، فاشترط النسفي في عقائده أن يكون الإمام من قريش ولا يجوز من غيرهم ولكن لايختص ببني هاشم وأولاد علي وأوجب أهل السنة لانعقاد الإمامة أن يكون الإمام عدلا ظاهرا ، لا مختفيا ولا منتظرا ولا معصوما كما عند الشيعة الباطنية ، ووضعوا للامام شروطا مبدئية خمسة هي : الاسلام ، والبلوغ والعقل ، والحرية ، وعدم الفسق ، ولكن اذا انعقدت له الامامة وجبت على المسلمين طاعته ولو لم يكن أهلا لها ، أو كان فاسقا ، أو متغصبا لها ، ويبدو أنهم وقفوا هنا عند ظاهر نص الآية : ((يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم .)) . (س: النساء ، آ: 59 .) . راجع عن موقف أهل السنة مثلا : حاشية ابراهيم بن محمد البيجوري على "جوهرة التوحيد" ، (وهي منظومة للشيخ ابراهيم اللقاني .) ، المط. الحسينية ، مصر ، 1296هـ ، ص: 140 _ 141 . ونشير الى ان اغلب كتب العقائد والنصوص المذهبية تعرضت لقضية الخلافة والإمامة كمسألة اعتقادية لا كظاهرة اجتماعية سياسية . ولكل طائفة آراؤها ، راجع مثلا عن وجهة نظر الاباضية في الامامة "الموجز" ، لأبي عمار عبد الكافي الاباضي ، تحقيق د . عمار الطالبي (ونشره هذا الأخير جزءا ثانيا لبحثه : آراء الخوارج الكلامية .) ، (ش . و . ن . ت .) ، الجزائر ، 1398هـ/ 1978م ، ج 2 : 223 وما بعدها . ونقض المؤلف آراء المعتزلة والزيدية وغيرهم من المخالفين والرافضين لمبدأ الإمامة .

(2) راجع : الشهاب ، ج : 11 ، م: 13 ، (ذو القعدة 1356هـ /جانفي 1938م) ، ص: 468 _ 471 . آثاره ، ج : 3 ، ص: 401 _ 405 . وانظر : محمود قاسم ، (م . س .) ، ص: 65 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

1 ـ الأمة هي صاحبة الحق في الولاية و العزل . فلا وراثة فيها ولا اعتبارات شخصية .

2 ـ المقياس في الولاية هو الأرجح في الكفاءة لا الخيرية في السلوك . وعلى هذا الأصل ولّى النبي (ص) كلّا منه عمرو بن العاص و أسامة بن زيد مسؤولية قيادة جيش كان فيه أبو بكر و عمر و غيرهما ممن هم خير من ابن العاص و أسامة . (1)

3 ـ لا أفضلية للحاكم على الأمة بمجرّد ولايته ، ((و انما تنال الخيرية بالسلوك و الأعمال .)).

4 ـ للأمة الحق في مراقبة أولي الأمر ((لأنها مصدر سلطتهم و صاحبة النظر في ولايتهم و عزلهم .)). (2)

5 ـ الأمة شريكة الوالي في المسؤولية ، فللوالي الحق على الأمة في عونه و نصرته و عليها واجب التضامن معه .

6 ـ ((حقّ الوالي على الأمة في نصحه و ارشاده و دلالته على الحقّ اذا ضلّ عنه ، و تقويمه على الطريق اذا زاغ في سلوكه .)).

7 ـ للأمة حق مناقشة أولي الأمر و محاسبتهم ، و حملهم على ما تراه هي لا ما يرونه هم . و الأمر لها عند ما تقتنع بأنهم على باطل .

8 ـ من عدم الاستبداد استشارة الوالي للأمة ، و بيان خطته التي يسير عليها ، أي أن من طاعة الوالي للأمة ارضاؤها . و(طاعة الأمة طاعة لله) و ذلك استنادا الى قول أبي بكر ، ((أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم .)).

9 ـ ((لاتحكم الأمة الّا بالقانون الذي رضيته لنفسها و عرفت فيه فائدتها وما الولاة الّا منفذون لإرادتها .)).

فالأمة حرّة في تصرفاتها و ليست ملكا لأحد لا لأفراد ولا لجماعة أو أمم ((والسيادة حق طبيعي لها و لكل فرد من أفرادها)) ، و طاعتهم للوالي هي طاعة لله باتباع شرعه .

---

(1) للتعريف بالخليفتين أبي بكر (ت13هـ) و عمر بن الخطاب (ولد في السنة 13 من عام الفيل و قتل عام 23هـ) ، و بعمرو بن العاص (ت42هـ) و أسامة بن زيد (ت54هـ) ، راجع لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي : إسعاف المبطأ برجال الموطأ (و هو معجم تراجم أعلام الموطأ) ، نشر مع " تنوير الحوالك شرح موطأ الإمام مالك " للسيوطي أيضا ، (جزآن في مجلد واحد) ، المكتبة التجارية الكبرى ، (القاهرة) ، 1389هـ/ 1969م ، الصفحات على التوالي : 5 ، 15 ، 22 ، 23 .

(2) الشهاب ، ن . م . و انظر تعليق ابن باديس على مقال : " العلماء و أولو الأمر " بقلم الخضر بن الحسين الطولقي ، و هو آخر ملزمة طبعت من " الشهاب " ، ج : 8 ، م : 15 ، (شعبان 1358هـ / سبتامبر 1939م) . و المقال و التعليق كلاهما يعبر عن نفس المضمون المثبت هنا لابن باديس عن العلم و العلماء و السياسة .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

10 ـ الناس كلّهم سواسية أمام القانون ، ((فيطبّق على القويّ دون رهبة لقوته ، وعلى الضعيف دون رقّة لضعفه .)) .

11 ـ صون حقوق الأفراد و الجماعات لحفظ التوازن .

12 ـ حفظ التوازن بين "طبقات" الأمة لا يكون إلاّ بصون الحقوق .

13 ـ الشعور بالمسؤولية المشتركة بين الراعي و الرعية و بالتقصير في القيام بها شعور مشترك بين الجانبين لصلاح المجتمع . (1)

و نستنتج مما تقدم أن الشيخ عبد الحميد بن باديس اعتبر الدين من أصول السياسة ، و لذلك ألحّ على ضرورة الجمع بينهما (2) . و قرّر أن كلا من الوحي و النبوة ، و العلم و الأخلاق ، و الأمة و النظام ، مصدر للسلطة ، و أصل من أصول السياسة في الإسلام .

و لما تقرّرت هذه الأصول و طبّقت فلا مجال للعبث بمصير الأمة و بمقوّمات وجودها بين الأمم . أما الانحراف السياسي في تاريخ الأمة الاسلامية عن هذه الأصول و المبادئ فالمسؤولية الأولى عنه تقع على العلماء و أولي الأمر بسكوتهم عن المنكرات ، عن انحراف الحكّام و استبدادهم .

هذا و قد أعطى ابن باديس للسلطة مضمونا تربويا أخلاقيا ، فرأى أن وظيفة الحاكم في جوهرها تربوية و هي توجيه الأمة و قيادتها تدريجيا إلى غاياتها ، حسب ما يوافق استعدادها و قدرتها على الرقيّ . و للحاكم ـ كما تقدم ـ أن يتخذ له أعوانا يستعين بهم لتربية أفراد الرعية و تنظيمهم و كفّهم عن الشرّ و الفساد (3) ، ولكن ((لا يجوز حمل الرعية على ما لم توضع عليه الفطرة العامة في البشر من الكمالات الإنسانية (4) . و على قادة الامم أن يدعوها إلى تلك الكمالات و يرغّبوها في الاجتهاد و العمل و الاقتصاد . . . فبذلك يترقى الناس على

---

(1) يلاحظ أن هناك تعددا في الاسماء التي تطلق على منصب من يتولى قيادة الأمة و تنظيم المجتمع ، و لكلّ منها معنى خاص ، فالخليفة مصطلح تاريخي مستمد من معاني القرآن ، والراعي تعبير نبوي ورد في الحديث ، و للإمام معنى ديني ـ مذهبي ، و الوالي تعبير سياسي ، و للوازع معنى اجتماعي ، و هكذا .

(2) ليست فكرة الجمع بين الدين و العلم و السياسة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي ، ففضلا عن اعتماد الشيخ عبد الحميد بن باديس أصول الكتاب و السنة يبدو أنه تأثر في ذلك و في فكرة النظام بالإمام الغزالي الذي رأى أن الفقيه معلّم السلطان و مرشده إلى طريق سياسة الناس و ضبطهم لتنظيم أمورهم الدنيوية . قال الغزالي : ((و الملك و الدين توأمان : فالدين أصل و السلطان حارس . وما لا أصل له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع . . . و طريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه .)) . (إحياء علوم الدين ، ج : 1 ، ص : 18 .) .

و يتضح فضل ابن باديس في هذا المجال في إحيائه لمثل هذه القيم و المبادئ و الأفكار الإيجابية ، و في عرضه أصول الإسلام عرضا اجتماعيا مناسبا لظروف مجتمعه و أمته و عصره .

(3) و (4) آثاره ، ج : 2 ، ص : 62 . و الفكرة عبدوية ، ولكن باديس جعلها من وظيفة الحاكم أيضا لا المربّي وحده .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العمل و الاجتهاد . . . و الأمة التي تبني حياتها على هذه الأصول هي الأمة التي تترقى بجميع طبقاتها في ماد ياتها و روحياتها .)) . (1)

هذه هي الوظيفة السياسية و الاجتماعية و التربوية للوازع في نظر الشيخ عبد الحميد بن باديس ، و مثل من يفقه هذا الفقه السياسي و يعرف هذا القانون العظيم في تربية الأمم هو الذي يصلح للولاية العامة و القيادة . و قد ضرب ابن باديس مثلا بموقف الخليفة عثمان بن عفان من أبي ذرّ الغفاري الصحابي الذي أراد أن يحمل الناس على انفاق أموالهم فيما ليس مرضا عليهم و د ون أن يهيئوا لذلك ، فرأى ابن باديس أنه مع كون أبي ذرّ مصيبا فيما اختار لنفسه من الزهد و التقشف و كونه أول اشتراكي في الإسلام ، فإن تصرف عثمان كمسؤول على الأمة تصرف حكيم يدلّ على فقه في الدين و علم بالسياسة ، لأن حمل الناس على الزهد في المباحات قد يضيّق عليهم و يسيء إلى المصلحة العامة ، خصوصا و أن مذهب أبي ذرّ كما قال باديس كان شاذا و مخالفا لإجماع الصحابة . (2)

---

(1) الشهاب ، ج : 5 ، م : 11 ، (غ . ج . الأولى 1354 هـ / أوت 1935 م) ، ص : 283 .

(2) ترجم ابن باديس لأبي ذرّ (ت 8 هـ) فتعرض لصفاته و جوانب شخصيته ، و لمذهبه في المال وصحّح الشيخ عبد الحميد ما يلي به عثمان ابن عفان (تولى الخلافة بعد عمر و قتل سنة 35) من ظلم وباطل و نقمة عليه بسبب موقفه من أبي ذر ، و أنكر ان يكون عثمان نفاه . و استدلّ بالحديث النبوي على عدم صلاحية أبي ذرّ للإمارة و الولاية ، وبآراء الفقهاء على عدم صلاحية رأيه لسياسة الناس في المال . و قرر ابن باديس أن أبا ذرّ حين قال له عثمان إنه لا يجبر الرعية على الزهد ولا يمنعه أدرك أنه لا يستطيع مخالطة الناس ، فاستأذنه في الخروج إلى الربذة بالبادية ، فأذن له - أو قال له : «لو اعتزلت» - فخرج أبو ذرّ . وقد فضل ابن باديس المصلحة العامة فقال : ((ثم هبه نفاه بالنظر المصلحي كان ماذا ؟)) .

و قد نشر ابن باديس ترجمة أبي ذر بالشهاب في ست حلقات متوالية (من ج : 1 إلى ج : 6 ، مع تتمة لها عن ملازمة أبي ذر للنبي (ص) والأخذ عنه و سؤاله في الأصول و الفروع .)

راجع : الشهاب ، ج : 1 ، م : 11 ، (غ . محرم 1354 هـ / 5 أبريل 1935 م) ، ص : 14 _ 16 .
وج : 2 ، م : 11 ، (ماي) ، ص : 82 _ 83 .
وج : 3 ، م : 11 ، (جوان) ، ص : 149 _ 151 .
وج : 4 ، م : 11 ، (جوليت) ، ص : 209 _ 211 .
وج : 5 ، م : 11 ، (أوت) ، ص : 282 _ 283 .
وج : 6 ، م : 11 ، (سبتامبر) ، ص : 349 _ 350 .

وانظر : آثاره ، ج : 4 ، ص : 89 وما بعدها وعن موقف عثمان ، ص : 101 _ 104 .
رجال السلف ونساؤه ، جمع و تصنيف و مراجعة وتعليق و تقديم ، م . ص . رمضان و توفيق محمد شاهين ، نشر (ش . و . ن . ت .) بالجزائر ، مط . الكيلاني ، القاهرة ، (1386 هـ / 1966 م) ، ص : 15 _ 40 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هـ ٥ 2 ـ المسؤولية والتضامن ودور الفرد والجماعة في الامة :

تعرض الشيخ عبد الحميد بن باديس للعلاقة بين الراعي و الرعية فأثبت مسؤولية كل من الجانبين و أوجب تضامن الفرد مع الجماعة ، و اتخذ من سلوك الهدهد في مملكة سليمان (س: النمل آ : 21 ٠) مثالا لعدم الانضباط و الاخلال بالنظام ، واستنتج من ذلك أن التقصير في واجب المسؤولية وتصرف كل شخص حسب هواه أو تخليه عن منصبه يؤدى إلى اختلال النظام الاجتماعي و إلى الفوضى ٠ ولذلك اهتم ابن باديس اهتماما بالغا بعلاقة الفرد بالمجتمع و بسلوكه تجاه قومه و جماعته ٠ و قد ساق آيات وأحاديث كثيرة تحث على التضامن و احترام المسؤولية باعتبارهما من القيم الأخلاقية في العلاقات الاجتماعية ، و رأى أن إخلال أى فرد بوظيفته الاجتماعية ـ مهما كانت منزلته ـ و تخليه عن مسؤوليته تجاه أمته قد يفسد النظام كله و يحدث ضررا بالمجتمع فينهد بنيانه ((لأن الخلل الصغير مجلبة للخلل الكبير (ولأن) كل واحد في قومه أو في جماعته هو المسؤول عنهم مما يقوم به من عمل حسب كفاءته واستطاعته ، فعليه أن يحفظ مركزه ولا يدع الخطر يدخل ، ولا الخلل يقع من جهته ٠ فإنه إذا قصر في ذلك و ترك مكانه فتح ثغرة الفساد على قومه و جماعته ، وأوجد السبيل لتسرب الهلاك إليهم ٠ وزوال حجر صغير من السد المقام لصد السيل مؤد إلى الضرر العام ، و ثبات كل واحد في مركزه و قيامه بحراسته هو مظهر النظام و التضامن و هو أساس القوة ٠)) ٠ (1)

إن هذا التحليل لمعاني الآيات و الأحاديث في علاقة الفرد بالامة و ارتباطه بالجماعة هو بمثابة توجيهات أخلاقية عامة ، ولكنها كانت مطابقة لواقع الجزائر الاجتماعي و السياسي ٠ و لغرس الشعور بالمسؤولية و التضامن في النفوس استخلص ابن باديس من سلوك النملة عظة بالغة و هي أن ميلها الغريزى إلى بني جنسها و قوة إحساسها بالخطر من جنود سليمان دفعاها إلى الاسراع لإنذار النمل ونجدته في أشد ساعات الخطر ٠ وطبق الشيخ عبد الحميد ذلك على بيئته التى شاعت فيها الغفلة وكثر الاخلال بالمسؤولية الاجتماعية فقال : ((فـهـذا يـعـلّـمـنـا

---

(1) آثاره ، ج : 2 ، ص: 37 ٠ واعتماد اعلى حديث رواه مسلم نصه : ((ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة ٠)) عرف ابن باديس المسؤولية فحددها بمعنى التكليف وعممها لتشمل كل شخص بالغ عاقل فقال : ((كل من جعل الله تحت يده شيئا من مخلوقاته فقد استرعاه ذلك الشيء ، أى جعله في رعايته و طالبه و كلفه بأن يرعاه فصار مسؤولا عنه عند الله ٠ وما من بالغ عاقل ذكرا كان أو أنثى إلا و قد جعل الله شيئا في رعايته ولو لم يكن من ذلك إلا نفسه وعقله وبدنه ٠)) ٠ آثاره ، ج : 2 ، ص: 152 ٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أن لاحياة للشخص إلّا بحياة قومه ، ولا نجاة له إلّا بنجاتهم ، وأن لا خير لهم فيه إلّا إذا شعر بأنه جزء منهم . . . فلا يصلح لقيادة الأمة وزعامتها إلّا من كان عنده من بعد النظر ، وصدق الحدس ، وصائب الفراسة ، وقوة الإدراك للأمور قبل وقوعها ، ما يمتاز به عن غيره ، ويكون سريع الإنذار بما يحس ويتوقع . . . هذه نملة وفت لقومها وأدت نحوهم واجبها ، فكيف بالإنسان العاقل فيما يجب عليه نحو قومه ؟)) . (1)

لقد ألح الشيخ عبد الحميد على وجوب التضامن والقيام بالمسؤولية العامة في الأفراد والجماعات ، وفي الأسر والرفاق ، من أصغر عضو في الأمة إلى أكبر مسؤول عن أمورها ، واعتبر ذلك تكليفا شرعيا ، ومن أصول الأخلاق الاجتماعية في الإسلام .

ويتلخص مما تقدم أن من صفات الرؤساء وقادة الأمم ـ في نظر ابن باديس ـ فضلا عن الخبرة والكفاءة والعلم والتزام الأخلاق لتحقيق النظام والعدل ـ الرجولة واحترام المسؤولية والقانون ، وشدة الوعي بالمصلحة العامة ، وتفضيلها على الحزازات الشخصية . ولتحقيق القوة والسيادة على الوازع أو القائد أن يرتبط بجماعته وأن يكون قدوة لها في سلوكه مما يفضي إلى الاتحاد والأخوة ، ويؤدي إلى الوحدة والتضامن ، وإلى التماسك والتعاون بين الراعي ورعيته .

ومن هنا ركز ابن باديس على نقد ظاهرة سلبية في تاريخ الأمة الإسلامية وفي زمانه خاصة هي خيانة كثير من ولاة أمورها للدين والوطن (2) . فقد رأى أن أعظم المسؤولية هي ولاية أمر العامة كالنيابة مثلا (3) ، وأن التقصير في أدائها غش للأمة . وذهب إلى أن ((كل عمل

(1) الشهاب ، ج : 4 ، م : 15 ، (ربيع الثاني 1358هـ / ماي 1939م) ، ص: 62 . آثاره ، ج : 2 ، ص: 28 . تفسير ابن باديس ، (إعداد م . ص . رمضان) ، ص: 330 .
(2) أورد القاضي أبو بكر بن العربي (في : " أحكام القرآن " ، ط . 2 ، مط . الحلبي ، القاهرة ، 1387هـ / 1967م ، القسم : 2 ، ص: 451 ـ 452 .) أن أولي الأمر هم أصحاب السرايا وهو اختيار البخاري (194 ـ 256هـ) . وروي عن جابر (بن عبد الله الأنصاري ـ ت: 78هـ) أنهم هم العلماء ، وبه قال أكثر التابعين وهو اختيار مالك والطبري . وجمع ابن العربي بين الرأيين فقال هم الأمراء والعلماء معا ؛ فللأمراء الأمر والحكم ، وللعلماء الفتوى ، ولكنه في النهاية أرجع الأمر كله إلى العلماء فأوجب على الحكام الامتثال لأحكام العلماء بحجة ((أن الأمر قد أفضى إلى الجهال وتعين عليهم سؤال العلماء .)) . (ن . م .) ومذهب ابن العربي (المالكي فقها ، الأشعري عقيدة) هو مذهب ابن باديس في هذه المسألة . وذكر ابن العربي أن للفظ " الأمة " في القرآن خمسة عشر معنى ، وقيل : أربعون منها أن الأمة بمعنى " الجماعة " ، وهو ما أخذ به الشيخ عبد الحميد .
(3) للمسؤولية عند ابن باديس وجوه تختلف باختلاف الأمم وأوضاعها . وعلى هذا اعتبر النيابة عن الأمة والتكلم باسم الشعب نوعا عظيما من الولاية . آثاره ، ج : 2 ، ص : 152 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لا يحل فهو خيانة ، وإن كان بأدنى اشارة ...وأعظم الخيانة بعد الكفر خيانة العامة ، لأن الذنب يعظم بعظم أثره وانتشار ضرره .)) (1) . ولهذا توعّد الله خائن جماعة المسلمين بحرمانه من الجنّة . واستنادا الى السنّة النبوية اعتبر ابن باديس اليائس المثبّط والمحتقر للجماعة خارجا عنها ومرتكبا معصية كبيرة بصدّه الناس عن التوبة وتسببه في يأسهم من رحمة الله ووقوعهم بذلك في الهلاك . ولما كان في نظر الشيخ عبد الحميد أيأسهم من رحمة الله فقد حذّر الجماعة من شرّه لأنه أخطر عليهم من أعدائهم . (2)

وحيث ان الإنسان لا يعيش لنفسه فقط بل لإخوانه كذلك ، فإن ما يصيبه يصيب الجماعة . لذلك ينبغي فيما يقول ابن باديس ألّا يثير سلوكه الشبهة في أمره ، أو يرى حيث توجّه اليه التهمة ، ((وإذا تعرّض للتّهم خسر نفسه وخسر إخوانه ...فكانت مصيبته على الجميع وضرر عائد اعلى الإسلام وجماعة المسلمين ، خصوصا اذا كان المؤمن يقتدى به ويرجع اليه ، فإن زوال الثقة به خسارة وهدم لأركان الدين ، وتعطيل لانتفاع الناس بالعلم وانتفاعه هو بعلمه .)) . (3) وهذا التصريح في أن الخيانة امتدت في عهد ابن باديس الى العلماء الذين يفترض فيهم أن يكونوا قدوة لغيرهم في الاستقامة والصلاح ، وفي الوعي والانضباط بالمسؤولية والتضامن مع الجماعة . ولهذا ركز ابن باديس في تفسيره على الموضوعات التي تتناول الارتباط بالجماعة ، ودعا الى وجوب ترك المفرّقات والخلافات في المصلحة العامة واستدلّ على هذا الوجوب بآيات وأحاديث كثيرة (4) استخلص منها توجيهات أخلاقية في تربية الفرد والجماعة : فنبّه الى انحراف المتنكّرين لتاريخ أمتهم والمحتقرين لها ممن انفصلوا عن جماعتهم وذابوا في حضارة غيرهم فعاشوا بعقولهم وأرواحهم في غير أوطانهم . وردّا على هؤلاء وهم كثيرون قرّر الشيخ عبد الحميد أنه ((لاحياة للشخص الّا بحياة قومه ، ولا نجاة له الّا بنجاتهم ،)) (5) ، وأن ((قيمة الرجل بقيمة قومه .)) (6) ولأن ((الفرد منظور اليه في النظر الاجتماعي العام بما ينظر به الى أمته ، سواء كان في المستوى الذي هي فيه من رقيّ وانحطاط ، أم كان أسمى منها .)) (7) .

ثم وجّه ابن باديس نقده الى الامة نفسها فقال : ((والأمة التي لاتحترم مقوماتها من جنسها ولغتها ودينها وتاريخها لا تعد أمة بين الأمم ، ولا ينظر اليها الّا بعين الاحتقار ، مع القضاء عليها في ميادين الحياة بالتقهقر والاندحار .)) (8) . وقد رأى الشيخ عبد الحميد

(1) الشهاب ، ج : 9 ، م : 11 ، (غ . رمضان 1354 هـ / ديسمبر 1935 م) ، ص : 493 _ 494 .
(2) و (3) و (4) و (5) و (6) و (7) و (8) آثاره ، ج : 2 ، ص : 28 ، 152 _ 153 ، 155 _ 156 ، 230 _ 232 ، 229 ، 270 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أن دور الفرد في الأمة هو المحافظة على هذه العناصر ، غير أن الفرد الذي أهمل أمر نفسه باهماله عقله وروحه و بدنه لن ينفع غيره . كذلك كلّ شعب لن ينفع البشرية ((ما دام مهملا مشتتا لا يهديه علم ولا خلق ، ولا يجمعه شعور بنفسه ولا بمقوماته ولا بروابطه .)) . (1)

و يتضح من هذا أن ظواهر مثل الخيانة و التقصير في المسؤولية و اليأس و الجهل و الشرك بالله من أعظم الشرور التي أصابت المسلمين في نظر ابن باديس . و لهذا ألقى الشيخ عظيم المسؤولية على العلماء و الساسة المقصّرين في المسؤولية ممّن تخلّوا عن وظيفتهم الاجتماعيه و هجروا أصول العلم و الأخلاق الإسلامية . بيد أن ابطال الأسباب و المقدّمات في رأي ابن باديس يؤدّي حتما الى ابطال هذه النتائج . وهذه هي الطريقة التي انتهجها ابن باديس في الإصلاح ، وهي أسلم طريقة كان يمكن لمصلح أن يعتمدها في انهاض مجتمع يعاني من المشاكل التي وصفناها .

لقد كان باديس حريصا على وحدة المسلمين و العرب ، وعلى الربط بين الوطنية و القومية و الاخوة الانسانية ، وكان يرى أن محمدا (ص) رجل القومية العربية ، و هو النموذج الكامل و القدوة للإنسانية . وعلى هذا رشّح العرب لهداية الأمم ، ولكن بنظرة أخلاقية اسلامية لا أثر فيها للعنصرية او العصبية العرقية .

نعم لقد كان ابن باديس يعتبر برابطة الدم وبالوطن و العروبة ، ولكن كما قال : ((لا رابطة تربط ماضينا المجيد بحاضرنا الأغرّ و المستقبل السعيد الّا هذا الحبل المتين : اللّغة العربية ، لغة الدين ، لغة الجنس ، لغة القومية ، لغة الوطنية المغروسة .)) . (2) فابن باديس لا يستبعد رابطة الدم و الارض لأنها أمر طبيعيّ و ضروري للبشر ، بل هو يرفض الوطنية الضيّقة ، و يستبدل العصبية الجنسية و العنصرية السياسية باللغة و العقيدة . و معنى هذا أن مفهوم الأمة و الجماعة عند ابن باديس مفهوم ثقافي روحيّ جامع يربط العروبة بالاسلام و لغة القرآن لا بروابط الجنس فقط . ومع أن الله أعطى للعرب مالم يعطه لغيرهم فإن مبادىء الاسلام كما يقول الشيخ عبد الحميد تدعو الى التقارب و المساواة بين البشر ، فهم جميعا من عنصر واحد و مخلوقون لله من اب واحد هو آدم عليه السلام . مما يؤكد ان الوطنية الإسلامية تقوم على التسامح و لا تتعارض مع خدمة الإنسانية . وقد قرّر ابن باديس أن محمدا (ص) وضع قانونا دينيا للوطنية و الأممية يوافق الفطرة ، و يتّسع لجميع الأمم . لأنه يقوم على قواعد العمران و مبادىء الاجتماع البشري . و الأمة الاسلامية لم يكوّنها محمد (ص) للتسلّط والاستيلاء

(1) آثاره ، ج : 4 ، ص : 17 .
(2) آثاره ، ج : 3 ، ص: 265 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

على الأمم كما ادّعى الحاقدون على الإسلام ، بل جاءت كما قال ابن باديس ((لتنقذهم من سلطة المتسوّلين باسم الملك أو باسم الدين .)) (1) . ومحمد لم يكوّن دولته لتستخدم الأمم في مصالحها بل لتخدم الأمم . قال ابن باديس: ((هذا هو رسول الإنسانية ورجل القومية العربية الذي نهتدي بهديه ، ونخدم القومية العربية خدمته ، ونوجّهها توجيهه ، ونحيا لها ونموت عليها ، وإن جهل الجاهلون . . وخدع المخدوعون . .واضطرب المضطربون .)) (2)

وهكذا فإن مفهوم الأمة عند الشيخ عبد الحميد يتضمن عناصر الوطنية الدينية الاسلامية التي لا أثر فيها للعنصرية العرقية ، ولا لنزعة الاستعمار والتسلّط والعدوان ، ولا يتضمن أساسا معنى الجماعة الذي استمده من القرآن الكريم ، ومن فكرة الملّية كرابطة ثقافية تاريخية وعلاقة انسانية مصدرها العقيدة التي توحّد شعور الجماعة المؤمنة ، وتتسع لمختلف النزوات البشرية . ولم يقتصر ابن باديس على الرابطة الروحية في تحديد مفهوم الأمة ، ولو فعل ذلك لكانت نظرته خيالية ، بل اهتم بعناصرها المادية التي بدونها لا يمكن أن يتحقق وجود أمة ، كالأرض والجنس واللغة والتاريخ ووحدة المصير ، وهذه هي عناصر الأمة بالمعنى الحديث .

وحيث ان القرآن لم يعرّف الأمة (3) بل تركها مجالا للاجتهاد ، فإن المؤلفين

---

(1) و (2) آثاره ، ج : 4 ، ص : 20 _ 21 .

(3) ورد لفظ " الأمة " في القرآن بصيغة المفرد خمسين مرة (انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، وضع : محمد فؤاد عبد الباقي ، مراجعة لجنة من العلماء ، مطابع الشعب ، (القاهرة) ، 1378هـ/ (1959م) ، ص: 80 .) . ومن معاني الأمة في القرآن : الطريقة أو السنة المتبعة (الزخرف: 22 _ 23 .) ، والجماعة من الناس مطلقا (القصص: 23) ، وكل جماعة ذات دين وملة (المائدة : 48 .) ، والجماعة الملّية الخاصة ذات الدين الواحد كالجماعة الإسلامية (آل عمران : 104 ، 110 . البقرة : 128 .) ، ومن معانيها : الوقت والأجل من الزمن (هود : 8 .) ، والشخص الذي يؤمّ الناس ويهديهم إلى الطريق (النحل : 120 .) .

وهذه معان عامة لا تتعرض للعلاقة بين لفظ " الأمة " وخصوصية أي شعب أو واقع تاريخي _ اجتماعي . ومع ما في لفظ " الأمة " من مخزون ثقافي ، لا نجد فيه معنى لنزعة اجتماعية أو مذهب سياسي معين . ولعل هذا ما جعل أحد المؤلفين يرى أن هناك مفاهيم عن الأمة والجماعة غابت عن التصور القرآني ، ويقصد العناصر المادية . (انظر : ناصيف نصار ، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ ، ط.2 ، دار الطليعة ، بيروت ، 1980م ، ص: 11 _ 19 .) . ولكن هل يمكن تصور أمة أو وجود جماعة بشرية بدون مقومات مادية ؟ ويبدو _ والله أعلم _ أن النصوص لم تصرح بها لأنها بديهية ، وأن الحكمة من عدم تعريف القرآن الأمة عدم التضييق على الجماعة وترك الأمر لاجتهاد العلماء .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المفكرين المسلمين عالجوها من وجهات نظر متعددة . و يستخلص من آرائهم (1) أن التصور الاسلامي للأمة يقوم على العلاقة بين الملّة ، و الطريقة ، و الجماعة ، بحيث يتحدد معنى الجماعة بالطريقة التي يتبعها الجماعة . ولكن منهم من ركز على المعنى الديني و المذهبي

(1) أدرج الفارابي في مفهوم الأمة عنصر اللغة و ضمنه فكرة تشابه الخلق و الشيم الطبيعية ، و رأى إمكان اجتماع أمم و مدن قليلة مع اختلاف الملل ، و لكنه لم يميز بين الملّة و الامة و الفلسفة ، فكانت نظرته مثالية مجردة . (أبو نصر الفارابي ، كتاب الملّة ، تحقيق محسن مهدى ، دار الشروق ، بيروت ، 1968م ، ص: 43 ، 46_47 .) .

وقدم البغدادي صورة مذهبية للجماعة السنية ، فجعل العقيدة شرطا للانتماء إلى الجماعة ، و اعتبر بدع الباطنية و الرافضة والحلولية مخرجة من الملّة أى مكفّرة ، و لكنه لم يميز بين الامة والملة . وقد تمسك بنظرية الخلافة السنية القائلة بوجوب اتخاذ إمام واحد في جميع أرض الاسلام وفي زمن واحد إلا أن يكون حاجز من بحر أو عدو لا يطاق . ولكن البغدادى جوز عدم التقيد بمبدإ أحادية الامام . (راجع: الفرق بين الفرق ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط.2 ، 1977م ، ص: 221_222 ، 341 .) .

واعتبر الماوردى إمامة زعيم واحد وظيفة دينية و ضرورية لتوحيد الامة و حفظ النظام و المصالح ، وقال إن الامة بمعنى جماعة المسلمين ، و الملّة بمعنى العقيدة ، ولكنه لم يدقق في الفرق بينهما . (الاحكام السلطانية ، ط.2 ، دار الحلبي ، القاهرة ، 1966م ، ص: 3 ، 15_16 ، 24 ، 34 .) . وللماوردى رأى هام في التنظيم السياسي كنظريته في الامير وهو ((من تكون ولا يتعامة في لعمال خاصة)) ، راجع: قوانين الوزارة و سياسة الملك ، دار الطليعة ، بيروت ، 1979م ، ص: 31 .

وأدخل الشهرستاني مفهوم الاجتماع و التعاون في الدين و الملّة ، وضمن الملّة معنى الجماعة فقال : ((ولما كان الانسان محتاجا إلى اجتماع مع آخر من بني جنسه في إقامة معاشه والاستعداد لميعاده ، و ذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع و التعاون . . ، فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملّة . و الطريق الخاص الذى يوصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج و الشرعة و السنة . و الاتفاق على تلك السنة هي الجماعة .)) . (الملل و النحل ، تصحيح و تعليق احمد فهمي محمد ، ط.1 ، مط. حجازي ، القاهرة ، 1368هـ/1948م ، ص: 49_52 .) . ورغم اعتماد الشهرستاني على الآيات القرآنية في تقرير معاني : الدين ، و الملّة ، و الطريقة ، و الجماعة ، يلاحظ غموض في مفهومه للأمة وعلاقتها بالملة و ارتباك في تحديد معنى الجماعة . (راجع: ناصف نصار ، في المصدر السابق ، ص: 103 وما بعدها) .

أما ابن خلدون فقد ميز الأمة عن الدولة بأن الامة مستمرة لا عمر لها ، وربط الاجتماع بالمعاش و اختلاف ظروف وطرائق تحصيله ، وانتقد القائلين برابطة الجنس و الدم في أنهم غفلوا عن طبائع العمران ، وقرن الامة بالعصبية و العقيدة و اللسان و بالعشيرة و القبيلة . و قد تأثر بفكرة الجماعة الاسلامية ولكنه لم يستعمل الامة بالمعنى الديني إلا نادرا ، وكان تصوره للأمة غير متجانس . وقد قرن الامة بالوطن ، و الجماعة بالارض ، ورأى ان للوطن تأثيرا على روابط الجماعة ، ولكن ذلك لا يعني انه أدرك مفهوم الوطنية بالمعنى الحديث ، ولذلك بقي مفهوم الامة عنده أقل وضوحا من مفاهيم : العصبية ، والدولة ، و المعاش . (المقدمة ، (م.س) ، ص: 130_131 ، 154 ، 158 ، 170 ، 190 ، 202 ، إلخ . .) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

للأمة و الجماعة كالبغدادي و الماوردي ، و منهم من اهتم بالعناصر المادية لهما كابن خلدون و بقيت العلاقة الجدلية بين المعنى الديني و الواقع التاريخي و الاجتماعي للأمة هامشية في كتبهم ، كما بقي مفهوم الجماعة مفتقرا الى تحليل بنيته النفسية و مكوناته السياسية .

و من هنا تبدو أهمية اهتمام ابن باديس بفكرة الامة و الوطنية و علاقتها بالملّة و بسواقع الجماعة في تفاعلها مع الأحداث . و مع أنه لم يكن يهتم بتحليل المفاهيم على طريقة المؤلفين ، فقد تجاوز في " مجالس التذكير " أساليب التفسير اللغوي و عرض الخلافيات أو الإغراق في المصطلحات و المتون المذهبية ، بل تعدّى كل ذلك الى توظيف القرآن الكريم في تحريك الجماعة لخدمة الأمة و التدرج بها من مرحلة " الجمعيات " الى مرحلة " الجماعية " و الوطنية الفاعلة المؤثرة ، كما يدل على ذلك حرصه على الربط بين العلم والأخلاق و الدين و السياسة ، و بيان دور كل عنصر في انهاض الفرد و المجتمع ، و دور العلاقة بين الحاكم و المحكوم في تحديد مصير الامة .

و كما استند ابن باديس الى القرآن و اطلع على آراء من قبله ، تأمل في تاريخ الأمة الإسلامية و استرشد بمفهوم الأمة و الوطنية في العصر الحديث ، فحدّد مفهوم الأمة و الجماعة في ضوء ذلك ، وضمّنه معنى " اجتماعيا ــ عقائديا " واضحا . وقد استعمل لفظ الأمة في معان و مستويات ثلاث فأطلقه على :

أ ــ جماعة أو وطن أو شعب واحد توفرت فيه العناصر المادية و المعنوية المكوّنة لمجتمع ما ، كالجزائر التي كثيرا ما كان يقرن اسمها بلفظ الأمة ، لاعتبارات سياسية ظرفية هي الدفاع عن شخصيتها التاريخية و مقوّماتها الروحية الثقافية . و هذا المعنى هو الأساس الذي بنى عليه تصوره للوطن و الوطنية ، و هو ما كانت تفرضه ضرورات الواقع السياسي في عهده .

ب ــ و أطلق لفظ " الأمة " على مجموعة أوطان و شعوب تجمع و توحّد بينها عناصر مشتركة كالجنس و اللغة و العقيدة و التاريخ ، كالأمة العربية التي تتميز عن غيرها من الأمم بخصائص معينة . و على هذا المعنى بنى فكرته في القومية و العروبة .

ج ــ و أطلقه على مجموعة امم و دول تربطها عقيدة واحدة ، و تقرب بينها عاطفة أخوة في الله ، و توحّدها تصورات دينية و مشاعر نفسانية و طموحات روحية انسانية . كالأمة الإسلامية بمختلف دولها و شعوبها و أجناسها . و هذه الرابطة الأممية هي التي تقوم عليها فكرته في الجامعة الإسلامية ، و يفضل ابن باديس التعبير عنها بالجماعة الإسلامية (1) .

---

(1) عن الأمة و الوطن و خصائصهما عند ابن باديس ، راجع مثلا : آثاره ، ج : 3 ، ص: 366 ، 373 ، 381 ، 389 ، 483 . و ج : 4 ، ص: 17 _ 21 ، 59 _ 76 . و غيرها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فقد جمع ابن باديس اذن في لفظ " الأمة " كلا من فكرة الوطن ، والملة والنحلة (1) وربط علاقة المواطنة والجنسية بعاطفة الأخوة الدينية . وتدرجا بهذه العلاقات ربط ذلك بالانسانية والأخوة البشرية . وبعبارة أخرى فقد تدرج ابن باديس تدرجا طبيعيا من الوطنية الى القومية ، الى الانسانية ، أو كما قال من الوطن الكبير الى الوطن الأكبر (2) . وذلك على أساس لوحدة في الخلق والتكوين والتساوي بين البشر في التمتع بعطاء الله ونعمه (3) . ولا تناقض بين النزعة الوطنية والنزعة القومية والانسانية ، لأن كل ذلك قائم على فكرة العدل الالهي والاحسان والتآخي بين الناس . ولن تكون وطنية الانسان في نظر ابن باديس كاملة وصادقة اذا لم يقصد بها خدمة أمته وقومه وخدمة الانسانية ، ولكن ((لا يستطيع أن ينفع الناس من أهمل أمر نفسه .)) ،(4) .

وفي غمرة الجو السياسي الذي عاشه ابن باديس والذي حاول فيه المستعمرون التشكيك بكل الوسائل في وحدة الأمة الجزائرية وفي عروبتها تساءل الشيخ عبد الحميد عن صيرورة الجزائر حتى أصبحت أمة عربية اسلامية ، فذكر أنها كانت مازيغية ثم أسلم أهلها طائعين وامتزجوا بالعاهرة مع العرب المسلمين وشاطروهم العلم والسياسة والحياة ، فاتحدوا في العقيدة ، والنحلة ، وفي الأدب واللغة ، فأصبحوا شعبا عربيا واحدا . وأي افتراق يبقى بعد اتحاد الفؤاد واللسان ، وامتزاج الأرواح ، وتغلغل العروبة في القلوب واشراق شمس معارفها في الأفكار ؟ قال ابن باديس: ((هذه الأمة الجزائرية أمة عربية واحدة ... المقتضى تعريب الأمة الجزائرية تعربا طبيعيا اختياريا ... وليس تكون الأمة بمتوقف على اتحاد دمها ، ولكنه متوقف على اتحاد قلوبها وأرواحها وعقولها اتحادا ظهر في وحدة اللسان وآدابه واشتراك الآلام والآمال .)) . (5) . ثم استشهد الشيخ عبد الحميد بهذا الحديث النبوي :

---

(1) جاء في القاموس أن الملة بمعنى " الطريقة أو الشريعة في الدين " ، والنحلة بمعنى " المذهب والديانة " . راجع مثلا : لويس معلوف ، المنجد في اللغة والادب والعلوم ، ط. 15 ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، (د .ت) ، مادة : " ملل " ، ومادة : " نحل " .

(2) الشهاب ، ج: 7 ، م: 13 ، (رجب 1356هـ / سبتمبر 1937م) ، ص: 304 _ 307 . آثاره ، ج : 3 ، ص: 366 _ 368 .

(3) انظر تفسيره للآية : " كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا " ، (الإسراء : 20 ، 21 .) بعنوان " عموم النوال من الكبير المتعال " . وتفسيره للآية : " ولقد كرمنا بني آدم ... وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا " ، (الإسراء ، 70 .) بعنوان : " التكريم الرباني للنوع الإنساني " . آثاره ، ج : 1 ، ص: 209 ، 301 . واستشهد على تساوي البشر بالآية : 13 من سورة "الحجرات" .

(4) آثاره ، ج : 4 ، ص: 17 وما بعدها . (5) الشهاب ، ج : 12 ، م: 13 ، (ذي الحجة 1356هـ / فيفري 1938م .) ، ص: 510 _ 512 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

((يا أيها الناس إن الرب واحد ، و الأب واحد . و إن الدين واحد ، و ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم ، و إنما هي اللسان ، فمن تكلّم العربية فهو عربي .)) . (1) و علّق ابن باديس على هذا الحديث بأنه القول الفصل و القضاء العادل و الطبيعة و الاجتماع ، و التاريخ شاهد على ذلك .

هذا هو مفهوم الأمة و الوطنية عند ابن باديس . و هذه هي درجاته و عناصره ، الأمر الذي يؤكد عمق آرائه الدينية ، و نضج تفكيره السياسي و الاجتماعي ، كما يدل على شمول نظرته إلى فكرة الأمة و الجماعة كما هو مقتضى التصور الإسلامي لقضايا الانسان و المجتمع و السياسة و علاقة ذلك بالألوهية و المصير . فقد اهتم ابن باديس بالعلاقات الاجتماعية و الانسانية ، و بأخلاقيات التعايش و التعامل بين البشر أفرادا و جماعات ، فبناها على الروابط الروحية و الأسس المادية للأمة و الجماعة ، و على مبادئ الأخوة و العدل و الإحسان و التعاون و التفاهم ، و ما إليها من الصلات المستمدة من عقيدة التوحيد التي يتسع مفهومها عنده لاحتواء الأفكار و النزوعات البشرية .

و مع أن هذه النظرة مثالية فإن لها أساسا في واقع الفكر و المجتمع ، و في النزوع النفسي للمسلمين (2) مما يجعل المثالية الإسلامية كما بدت في فكر ابن باديس و منهجه ذات نزعة عملية غير مفارقة للواقع ، مثلما هي مثالية أفلاطون (428 _ 348 أو 347 ق.م .) أو مثالية كانط (1724 _ 1804 م) . (3) . ذلك أن المثال عند ابن باديس ليس فقط هو التطلع نحو الكمال بل السعي إلى بلوغه بالفكر و القول و العمل و الجهاد و المجاهدة . و هذا هو الفرق في نظري بين الأخلاق التجريدية و الأخلاق العملية التي يرى أصحابها أن الحكمة و الفضيلة ليست هي المعرفة لذاتها أي لمجرد المعرفة ، بل هي تطبيق المعرفة .

---

(1) رواه ابن عساكر بسنده عن مالك الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن (الشهاب ، م . ن . ص . ن .) و مثّل ابن باديس في هذا المجال بالأمم الغربية كالأمة الفرنسية التي تكونت و اتحدت رغم أنها كما قال خليط من دماء كثيرة . (ن . م .) .

(2) عرض عبد المجيد مزيان الأخلاق الاجتماعية و أسسها العقلية و الدينية ، و ألقى أضواء على الامة و الجماعة في الإسلام و علاقتها بالواقع الاجتماعي ، فرأى أن الروابط السياسية للجماعة غامضة رغم وضوح روابطها الاعتقادية . ومع تطبيق مبدأ الشورى في العهد الراشدي فقد بقي مفتقرا إلى ثبات المؤسسات و إلى الروح الدستورية التي تضع حدّا لتجاوزات الحكام . (النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون ، (م . س .) ، ص : 55 _ 59 ، 60 _ 66 و غيرها ، و لا شك في أن البحث الجاد في الفكر و الواقع الاجتماعي و في الفقه الأصولي سيسهم في حل المشكلة الدستورية عند المسلمين .

(3) راجع عن نظرية المثل و المعرفة و الفضائل عند أفلاطون : جمهورية أفلاطون ، ترجمة =

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد يوجّه النقد الى الشيخ عبد الحميد بن باديس في أن تحليلاته الاجتماعية والسياسية كان يعوزها التعمق في العوامل الاقتصادية وروابطها القائمة في ظلّ الاستعمار ونظامه ، و في ظلّ علاقات الاقطاع والاستنزاف المحلّي قبل الاستعمار ، وخاصة في عهد نظام الدّايات. ان هذا النقد قد يبدو وجيها من وجهة النظر الجدلية في تحليل علاقات الانتاج ، والموضوعية تقتضي النفاذ إلى جزئيات الواقع وهي تناقضاته لادراك الخلفيات التي لم يصرح بها ابن باديس في ظروفه . ولكن هذا الأخير ليست هذه غايته ولا هي وظيفته كمربّ مصلح وعالم ديني مفسر للقرآن . ومع أن ابن باديس لم يهمل العامل الاقتصادي في تحليلاته ، فيبدو أنه لم يتوسع فيه عن قصد ، اذ من المؤكد أن السلطة لن تسكت عن الحركة الاصلاحية اذا تعرض رجالها للاوضاع الاقتصادية ؛ فإذا كانت تمنع حتى تفسير القرآن وفهمه ، وتمنع المواد التي تشتمّ منها رائحة السياسة ، فكيف بها اذا تعرض أحد لتعرية الواقع الاقتصادي؟

خـلاصـة الـفـصـل :

من خلال ما تقدم من محاولة تحقيق الفرض عن العلاقة بين العلم والدين والسياسة انتهيت الى نتيجة هي أن الشيخ عبد الحميد بن باديس رأى ضرورة الربط بين هذه العناصر وأن نظرته الى المشكلة الاجتماعية كانت أخلاقية ، وموقفه منها كان تربويا واقعيا استلهم فيه القرآن ، واستند الى التاريخ الديني والاجتماعي والسياسي ؛ فشخص الأوضاع بمنهج نقدي هادف بعيد عن الجداليات والخلافات المذهبية العقيمة . وقدم النظرية القرآنية في السلطة وأصول الحكم ، وهي نظرية تقوم على العلم والأخلاق ، وعلى مبدأ الشورى بين أولي الأمر ، وتهدف أساسا الى خدمة الجماعة التي يستمد منها الحاكم سلطته .

وقد قام ابن باديس بعمل تربوي اصلاحي في حدود الإمكان ، فسلك طريقة في التهذيب والارشاد ملائمة لواقع المجتمع ، واستطاع بمنهجه السلفي ونزعته الأصولية وبأسلوبه في تبليغ الحقائق أن يوفق بمهارة بين الدين والسياسة ويربط العلم والأخلاق بالتربية والتعليم ،

= نظلة الحكيم وآخر ، ط. 2 ، دار المعارف ، القاهرة ، (1963م) ، ص: 108 ، 115 وما بعدها .

وعن مثالية كانط - Kant وفلسفته في الأخلاق ، راجع له : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، تر. وتقديم وتعليق عبد الغفار مكاوي ، راجع الترجمة : عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1385هـ/ 1965م ص: 17 وما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و أن يغرس بعمله التربوي أصول الوطنية الإسلامية ، و بذلك حقق أهدافا ثقافية ـ اجتماعية كان لها تأثير حاسم في تاريخ الجزائر ، وفي حركية المذهب الإصلاحي ، مما يمكن اعتباره اثراء للفكر الاسلامي و تجديدا فيه بعد عصور الجمود و الانحطاط ثم الاستعمار .

لقد صحح ابن باديس موقف العلماء في زمانه من السياسة ، و نقد نظرتهم التربويـــة فـــقرر تقصيرهم في وظيفتهم و انعزالهم عن المجتمع ، و ابتعادهم عن أصول العلم و الديـن ، و أثبت بتحليلاته النقدية المقارنة أن الإسلام لم يكن سببا في تأخر المسلمين ، بل السبب هو جملة العوامل التي ذكرناها ، و أن العودة الى الإسلام الصحيح هو أساس تطورهم . و قـــد وقف ازاء الحضارة الغربية موقفا نقديا ، و أدان نظام الاستعمار كنتيجة لهذه الحضارة ، و قدم منجها قرآنيا بديلا ، وتصورا سلفيا لفهم عقائد الإسلام فهما لا يعارض التطور الاجتماعي ، و كان منهجه و تصوره لحقائق الإسلام خاليا من جدليات المتكلّمين ، و تجريديات الفلاسفة الصوريين ، و شبـه المستشرقين .

و بمنهجه في التفسير نبّه الأذهان الى أن مفهوم السلطة البشرية ـ كما بدا في أنظمة الحكم الاستبدادي ، و أبرزها في عهده نظام الاستعمار ـ مخالف لمفهوم السلطة النبوية الذي يستند الى الوحي ، و الى مبادئ العقل و الفطرة ، و يقوم على العلم و الأخلاق .

و مما يلفت النظر أن الشيخ عبد الحميد بن باديس لم يحصر العلم في معانيه الدينية ، بل جعله يشمل العلوم العصرية التي هي السبيل في نظره الى القوة و السيادة . و قد رأينـا فيما عدا المغيّبات الاعتقادية ـ كيف أعطى ابن باديس للعقل حريته ، خصوصا في قضايا الانسان و المجتمع ، و في شؤون الفكر و الحياة ، فأثبت الشيخ بذلك أن المنهج السلفي (1) ـ كما فهمه و طبقه ـ لا يعني الجمود و الانغلاق على النصوص أو التفويض الى الله في كل شيء مما يعني الجبرية و القدرية بالمعنى السلبي عند خصوم السلفيين ، بل دحض هذه الدعوى بحجج دامغة فأثبت أن السلفية المجددة هي في الحقيقة و الواقع دعوة الى التطور و التحرر و الانعتاق من معوّقات الانسان و سلبياته ، و من جملة الحتميات المصطنعة في حياته .

و بوجه عام فإن جهود ابن باديس في التربية و الإصلاح تعتبر في نظري تجديدا لمنهج التفكير و المعرفة و السلوك ، و تصحيحا للعقائد . لقد أعطى ابن باديس لعقيدة التوحيد دفعة حيوية في الأخلاق الاجتماعية ، و أعاد النظر في العلاقة بين الله و الإنسان من جهة ، و بين الانسان و المجتمع من جهة ثانية ، فاستطاع بصفاء ذهنه أن يميز بين الممكن و المستحيل في العقل ، و بين الواقع و المثال ، وما كان أحوج المسلمين الى هذا التمييز و الى ادراك العلاقات

(1) خصصت في البحث الثاني عن ابن باديس فصلا لمختلف جوانب المنهج عنده .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في حياتهم بين الدين والعلم والسياسة ، وبين كل ذلك والأخلاق والتربية والمجتمع .

ان المنصف للحقيقة والتاريخ لا يستطيع أن ينكر دور الشيخ عبد الحميد بن باديس في تعليم جيل وإحيائه ، وفي انقاذ شعب كان على حافة الهاوية والفناء ، وتنبيه أمة الى ما كان يحدق بها من أخطار حقيقية هددت مصيرها .

واستنادا الى الفكرة القائلة ان الفلسفة في أمة من الأمم هي التعبير عن الروح الحضارية فيها ، فقد قدمت من الأدلة ما يكفي للاقتناع بأن الشيخ عبد الحميد عبر بآرائه وأعماله عن الروح الحضارية لأمته .

ان أي مفكر مسلم مهما كانت أصالته الفلسفية لا يمكنه أن يتجاوز مضمون الوحي في القرآن الكريم والسنة النبوية ، خصوصا اذا كان مذهب هذا المفكر هو الالتزام بمقتضيات الوحي أولا ، والعقل ثانيا . ولهذا لا ندعي أن ابن باديس جسد في الفلسفة بمفهومها الاصطلاحي _ لا سيما وأنه كان ضد الفلسفة التي أدت الى الجدل والخلاف والالحاد _ ، غير أنه لا يمكن انكار كونه مصلحا دينيا ، وعالما اسلاميا مجتهدا في التفسير والفقه والأصول ، ومتأملا في القرآن والمجتمع لحل مشاكل عويصة لم يهتد الى حلها _ فيما أعلم _ غيره من علماء الإسلام في زمانه .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الخلاصة العامة :

حاولت في هذه الدراسة أن أجيب عن جملة من الفروض والأسئلة التي وضعتها عن حركة ابن باديس وعمله التربوي ، فانتهيت في الباب الأول الى أن للبيئة السياسية والاجتماعية وللظروف الاقتصادية والعوامل الثقافية أثناء الاحتلال ـ تأثيرا في توجيه الحياة الدينية والعقلية والتربوية بالجزائر . وتبين في الفصلين : الأول والثاني أن للتعليم الاستعماري والسياسة الثقافية كما تمثلت في أساليب الفرنسة والتنصير والتجنيس والإدماج أهدافا سياسية تتلخص في غايتين أساسيتين هما : تجهيل الشعب وتفقيره وإضعافه لاخضاعه بأساليب قهرية ووسائل زجرية متعددة ، ولعزله عن الحياة السياسية من جهة ، والقضاء على مقومات الشخصية العربية الإسلامية لقتل روح المقاومة فيه والثورة ضد الاستعمار من جهة أخرى . وهذه هي العوامل والأسباب الحقيقية التي أدت الى قيام حركة ابن باديس الإصلاحية .

وحددت في الفصل الثالث العوامل التي كوّنت شخصية ابن باديس ومميزاتها وملامحها الرئيسية ، فاتضح أن للعوامل : الأسرية ، والدراسية ، والثقافية ، والاجتماعية تأثيرا في تكوينه ، وأن للقرآن والسنة ورجال السلف والمصلحين والأمة الجزائرية تأثيرا حاسما في تحديد اتجاه ابن باديس الإصلاحي ـ السلفي . وتبين من تحليل نماذج من سلوكه ومواقفه وأعماله ما اتسمت به شخصيته من عناصر القوة والفعالية ، ومن إرادة للعمل وسعي الى التجديد وتغيير الأوضاع . وقد رأينا ما كان يتمتع به هذا الشيخ من روح نضالية إسلامية عالية ، ومن صبر في الشدائد وثقة بالله في النجاح ، وقدرة على تخطي العقبات والصعوبات لتحقيق الأهداف المرسومة . هذا الى جانب ما كان يتصف به من ثبات على الحق والمبدأ ، ومن شجاعة أدبية في إعلان الرأي والدفاع عنه بالحجّة والدليل ، وقدرة على النقد والمناظرة الهادفين الى خدمة الدين والوطن .

لقد كان الشيخ عبد الحميد ذا إيمان ديني عميق ، وشعور وطني فياض ، ووعي سياسي نافذ الى الحقائق ، مع حيوية عقلية ، وخصوبة في الفكر ، وتفقه في الدين ، وعمل به كما هو مفهوم الحكمة بالمعنى الإسلامي . وقد دفعه تحمسه للإصلاح واقتناعه بضرورة التجديد الى نقد الأوضاع في بيئته الثقافية والاجتماعية والسياسية ، ونقد أساليب التربية وطرق التدريس ، وفرضت عليه مواقفه الإصلاحية مواجهة جهات عدة أفرادا وجماعات ،

و هيآت دينية و سياسية و ثقافية ، واضطر حتى الى نقد أساتذته دفاعا عن الحق .

وخلصت في الباب الثاني الى عمل ابن باديس التربوي و تطور نشاطه الإصلاحي ، فقد مت صورة مجملة عن خطته ، وتناولت عناصر منظومته التربوية ، و حللت أهدافها و مراحلها و وسائلها ، كما أبرزت الصعوبات الآنية ، الموضوعية التي اعترضت الحركة الإصلاحية . وركزت على أسلوب ابن باديس الجدالي مع السلطة ، وجهوده في نشر التعليم الإصلاحي و الدفاع عن العربية و الإسلام .

وقد تتبعت تطور الحركة التربوية منذ بدأ الشيخ عبد الحميد التعليم وحده في كتّاب مغمور الى انشائه المكتب العربي كأول نواة للتعليم العربي المصري ، ثم الانتقال الى أسلوب العمل الجماعي ، و تأسيس جمعية التربية و التعليم ، و جمعية العلماء . وتأكد من خلال ذلك أن قيام الحركة الإصلاحية الجزائرية كان ردّ فعل ضدّ سياسة الاستعمار الثقافية و أساليبه في القضاء على الشخصية التاريخية للجزائر ، وأن أسلوب ابن باديس و رفاقه في الإصلاح كان يتصف بالحكمة و الواقعية و الذكاء ، و اتضحت حقيقة هي أن مهادنة الشيخ عبد الحميد للسلطة الاستعمارية كانت نوعا من التقية السياسية للإفلات من قوانين الاندجينا الصارمة .

وقد أزلت الشبهة التي أثيرت عن علاقته ببعض الأوساط السياسية النيابية ، وكانت موضع تشكيك في وطنية ابن باديس من خصوم الإصلاح ، و موضع غموض لدى بعض الدارسين ، وأشباه العامة ممن تجرّأ على اتهام الشيخ عبد الحميد بالتواطؤ مع السلطة دون أيّ دليل ، أو على الادعاء بأنه كان ذا نزعة أرستقراطية متعالية ، بحكم غنى أسرته و علاقة بعض أفراد هذا بالسلطة . و أثبتّ أن ابن باديس بأخلاقه الإسلامية العالية ، و بمواقفه و نزعته الوطنية ، و وعيه الاجتماعي ، و شعوره بقضايا الأمة و مشاكل الشعب و آلامه - أبعد ما يكون عن هذه التهم و الدعاوي التي لا أساس لها . ومن هنا أقرر هذه النتيجة و هي أن وطنية الشيخ عبد الحميد ابن باديس لا يمكن للمنصف النزيه أن يطعن أو يشكك فيها .

وهنا أكدت لنا حقيقة أخرى و هي أن نشاط ابن باديس التربوي - وإن بدا في بعض مظاهره تقليدي الأسلوب ، و متّسما بطابع ديني تهذيبي أخلاقي - كانت له أغراض سياسية وطنية صريحة و أهداف اجتماعية واضحة لا يمكن انكارها أو تجاهلها على الرغم من أن الشيخ عبد الحميد لم يكن محترفا للسياسة على طريقة زعماء الحركة الوطنية . و بينت موقف ابن باديس من السياسة على أنها عنصر أساسي في خطته الإصلاحية و في التفكير الاجتماعي الاسلامي . و وقفت

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

موقفا نقديا ممن اعتبر اقتحام ابن باديس للحياة السياسية تنازلا للانتهازيين على حساب الدين .

وقد استنتجت من نشاطه في التعليم المسجدي والمدرسي ومن دروسه العامة " مجالس التذكير " أن لحركة ابن باديس الاصلاحية أبعادا ثقافية واجتماعية وسياسية تجاوزت الأبعاد المألوفة في التعليم الديني بالمعاهد الإسلامية . لقد أدمج ابن باديس ورفاقه النشاط السياسي في العمل التربوي ، ومزجوا بمهارة نادرة في علماء زمانهم أصول العلم والعقائد بالأخلاق والسياسة والإجتماع ، فحققوا بذلك أهدافا وطنية عميقة التأثير في الجماهير . ومع أن المصلحين الجزائريين كانوا في خطتهم التربوية يمنحون الأولوية للتربية على التعليم ، فقد جعلوا من دروسهم العامة مجالس شعبية للدعوة والتذكير بهذه الأصول والمبادئ التي تقوم عليها في نظرهم كل حياة اجتماعية . مما لا يدع مجالا للشك في أن حركتهم الاصلاحية مثلما هي حركة دينية ثقافية هي أيضا حركة اجتماعية وطنية سياسية لا تقل شأنا وأهمية عن الحركات السياسية التي ظهرت بالجزائر في الفترة ما بين الحربين العالميتين . وهي أيضا حركة إصلاحية لا يقصر مضمونها التجديدي عن الحركات الإسلامية التي ظهرت في المشرق العربي بعد التوسع الاستعماري في البلاد الإسلامية .

لقد تميزت حركة ابن باديس ودعوته الى أصول الاسلام بالصدق في القول ، والعزم والجدية في العمل ، وبالتزام المنهج السلفي في العقائد ، واعتمد الشيخ عبد الحميد في ذلك أسلوبا تربويا يوافق الفطرة الإنسانية ، وتجنب الطرائق المعقدة الغامضة التي جعلت الحقيقة الإسلامية صعبة المنال .

ولما كانت موضوعات تفسيره للقرآن انتقائية هادفة وذات علاقة بالواقع الاجتماعي والسياسي ، وكانت تدور في محورين أساسيين هما : الوطنية ، والاسلام ، فقد أثارت اهتمام الجمهور واجتذبته الى درجة أن مجالس التذكير تحولت الى شبه مؤتمر إسلامي يومي كان يحضره نحو الالفين كل ليلة كما تقرر في الفصل الرابع .

وبالنظر الى مستوى الوعي الاجتماعي بالجزائر في عهد ابن باديس يعتبر هذا الأخير من أوائل الساعين الى تطبيق مبدإ ديموقراطية التعليم ، حيث اهتم بتعليم كل فئات الشعب ذكورا واناثا وفي مختلف الأعمار ، وخاصة منها الفئة المحرومة من كل تعليم ، واستهدف الشيخ ورفاقه محو الأمية ، ومحاربة الجهل والتحصن ضد الأخطار التي كانت تهدد كيان المجتمع .

واتضحت لنا حقيقة أخرى هي أن جهود ابن باديس في التعليم أدت الى بروز ظاهرة تعتبر

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

جديدة لم تكن تهتم بها مؤسسات التعليم الإسلامي ومعاهده هي العناية في التكوين بالجانب العملي ، ولإعداد المتعلم لمواجهة ظروف الحياة .

وفضلا عن تنبيه ابن باديس الى جمود المربين وقصور طرائقهم في التبليغ ، ولا سيما طريقة التلقين والتحفيظ ، فقد نقد الشيخ مضمون التعليم ودعا الى تجديد مناهجه كما بدا ذلك في منهاج التعليم بمدارس الإصلاح ، وفي مشروعه لإصلاح التعليم بجامع الزيتونة .

أما آراء ابن باديس وجهوده في تعليم المرأة فهي مثال ودليل على اهتمامه بقضايا المجتمع ومشاكله المزمنة . وقد بينت في الفصل الخامس أن الشيخ عبد الحميد اعتبر قضية المرأة في المجتمع الإسلامي ظاهرة اجتماعية ، ومشكلة تربوية قائمة ، فضلا عن كونها مسألة فقهية شغلت الأذهان . ورأينا أن وجهة نظر ابن باديس في تعليم المرأة ولإعدادها لوظيفتها التربوية الاجتماعية اجتهادية قائمة على فكرة اجتماعية تعضدها أحكام شرعية لها أساس في أصول الدين والفقه ، الى جانب ما كانت تفرضه حتميات الواقع الاجتماعي ومقتضيات التطور . وفي هذا المجال دافع الشيخ عبد الحميد عن حكمة الشريعة التي تراعي صالح الفرد والجماعة دفاعا جدليا ضد جهات كانت تدعو اما الى ابقاء المرأة جاهلة أمية ، واما الى تطويرها على الطريقة الأوربية التي تؤدي الى سلخها عن مجتمعها والقضاء على شخصيتها العربية الإسلامية .
لقد كانت جهود ابن باديس التربوية ترمي الى توعية الجنسين وتحريرهما من معوقات النهوض وكانت آراءه التجديدية تثير المحافظين والمعارضين له ، ومع ذلك فقد نجح الشيخ في اقناع الرأي العام الإسلامي بضرورة تعليم البنت وتربيتها تربية اسلامية وخلقية تحصنها من عوامل الانحلال . وحيث ان ابن باديس كان يدرك أخطار التعليم الاستعماري فقد فضل بقاء المرأة جاهلة ولكن على فطرتها السليمة خير لها ولقومها من تعليم يمسخ شخصيتها ويجعلها تخرج أجيالا ممسوخة مثلها .

ونستنتج من هذه النظرة الى مشاكل التربية والمجتمع ، ومن اعتباره تعليم المرأة وترقيتها أساسا لترقية الفرد والمجتمع أن مفهوم الإصلاح عند ابن باديس ليس مفهوما مثاليا مجردا ، بل هو مفهوم واقعي عملي يتجاوز المثبطات والمعوقات ، ولهذا استطاع الشيخ في نظري أن يرقى بآرائه وأعماله الى مستوى المشاكل التربوية التي كانت الأمة تعاني منها ، مما جعل من حركته التربوية الإصلاحية تجربة اسلامية رائدة في عهده .

وركزت في الفصل السادس على الجوانب التي أهملها مؤرخو الاصلاح بشأن ظهور جمعية

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العلماء و نشأتها و نشاطها ومقاصدها . و أثبت حقيقة تاريخية فوقفت موقفا نقديا من رواية الأستاذ توفيق المدني الذى نسب فضل تأسيس جمعية العلماء الى نفسه و الى أفراد من جماعة النادي ، وقلص دور ابن باديس و رفاقه المصلحين ، و سقت الأدلة على أن فكرة تأسيس هذه الجمعية مصدرها الشيخ عبد الحميد ابن باديس ، و أن قيامها لم يكن الا نتيجة لجهوده و جهود اخوانه العلماء ، فقد كانت جزءا من خطة الإصلاح و من طموح العلماء الى توحيد جماعتهم و تضامنهم ، و أبرزت نشاط كبار المصلحين و دورهم في نشر التعليم و الدعوة الإصلاحية ، و دور ابن باديس في تنظيم هذه الجمعية و قيادتها الى أهدافها ، و فعالية أسلوبه في تكوين الانسجام بين أعضائها ، و استبعاد العناصر الناشزة منها تدريجيا . و بينت أن جمعية العلماء الى جانب نشاطها التربوي الديني و أهدافها الثقافية كانت لها غايات اجتماعية و سياسية ، و أن هذه الجمعية تطورت حتى صارت قوة سياسية مؤثرة كان يحسب لها حسابها في الحركة الوطنية الجزائرية . (1)

و تمشيا مع منطق التطور التاريخي للحركة الاصلاحية تتبعت في الفصل السابع استمرار هذه الحركة و تواصلها بعد وفاة منشئها وقائدها الشيخ عبد الحميد ، و تلمست هذا الاستمرار في النشاط التربوي لرجال جمعية العلماء ، فبينت كيف تم انتقال التعليم الاصلاحي الحر من تعليم ديني محدود الى تعليم مدرسي عصرى محافظ على طابعه الإسلامي ولا يقل في مناهجه و نظامه عن المناهج و النظم التربوية الحديثة ، رغم قساوة الظروف التي نشأت فيها الحركة الإصلاحية ، و رغم قلة الوسائل و الإمكانيات المادية . وليست هذه التجربة التربوية في اطار جمعية العلماء الا تطبيقا لخطة ابن باديس و نتيجة لجهوده مع رفاقه و أتباعه من المناصرين للاصلاح .

و بدلا من أن يتوقف نشاط جمعية العلماء بعد وفاة محركها وقائدها سنة 1940م و بعد إبعاد خليفته الشيخ الابراهيمي ونفيه الى آفلو استمرت في تنفيذ مشاريعها التربوية الطموحة . و مع أنها تأثرت بظروف الحرب العالمية الثانية ، وبفشل المؤتمر الإسلامي الجزائري حتى كادت تتصدع صفوفها ، فإن الحركة التربوية بقيت تتطور باطراد الى قيام الثورة في 1954م . و هذا كله يؤكد لنا أن تأثير الشيخ عبد الحميد في جماعة المصلحين كان عميقا ، و يدل على أن فكرته الإصلاحية لم تكن مجرد رأي شخصي عابر ، أو نزوة حماسية ظرفية ، بل كانت تعبيرا حقيقيا عن طموح أمة و توقان شعب الى التحرر و الانعتاق من ضروب الاستعمار و أشكاله .

(1) سبقني الى تقرير هذه الحقيقة د . سليمان شيخ ، راجع : Slimane, Chikh , L'Algerie en armes, Ou le Temps des certitudes, office des publications Universitaires, Alger , 1981, P:35, 38-40.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ان حركة ابن باديس ورفاقه من رجال جمعية العلماء أرخت ثقافيا لمرحلة حاسمة في تاريخ الجزائر ، وكانت جهود هؤلاء المصلحين في نظري نهضة اسلامية حقيقية هزت النفوس، والمشاعر ، وأيقظت العقول ، وصححت المفاهيم ، وأوضحت للأمة اتجاهها ومصيرها ، وحددت عناصر شخصيتها وهويتها ، وبذلك كله أعدت الشعب للثورة المسلحة. وكان أسلوب المصلحين الجزائريين في تنوير الشعب أسلوبا تربويا اجتماعيا عمليا تميزوا به عن غيرهم من المصلحين . ومن أهم نتائج التعليم الإصلاحي تحديث التعليم الاسلامي وجعله تعليما عصريا يراعي ظروف المجتمع ، ويتماشى ومقتضيات النهضة والتطور .

لقد عرض المصلحون بمنهجهم السلفي عقيدة التوحيد خالية من مظاهر الشرك والبدعة وحاربوا الذهنية الخرافية ، والروح الجاهلية ، ونشروا الروح الدينية والأخلاق الإسلامية وقللوا من حدة الجهل والأمية في أوساط الشعب ، وأنشأوا في كل جهات الوطن مدارس ومؤسسات كان لها تأثير لا ينكر في تجديد الثقافة العربية الإسلامية ، وفي إيجاد وعي ثقافي واجتماعي أجج المشاعر الوطنية ، وحرك ارادة الجهاد والمقاومة . وكانت لهذه الجهود انعكاسات على الحياة العقلية والسياسية ، ولمواقف ابن باديس من المتنكرين لتاريخ الجزائر نتائج حاسمة في تجديد الشعور بالانتماء الى الجماعة الإسلامية .فأثبت ابن باديس وجماعته أن الإسلام والقرآن هو الاساس لكل نهضة أو رقي ، وبعثوا الحياة في مجتمع كان يتسم بالجمود والركود ، ولقحوا العقول بأفكار وطنية ، ومفاهيم اسلامية جديدة حلت محل النزعات الفردية ، والاتجاهات الحائرة والقيم السياسية الزائفة . وفي هذا يتشخص لنا المضمون التجديدي للحركة الإصلاحية التربوية .

ومع ذلك فقد كانت لعملية التربية والتكوين السريع الذي فرضته ضغوط سياسة الاستعمار الثقافية والضرورة الماجلة لإنقاذ الأمة من الانهيار والفناء نقائص كان المصلحون أنفسهم يدركونها كما عبر عن ذلك الشيخ البشير الابراهيمي حين قرر أن التعليم الإصلاحي كان يهدف الى تنشئة الشباب على فكرة اسلامية ولو مع علم قليل . وقد بينت أن هذا الموقف كان اختيارا واعيا وصادرا عن اقتناع بأن الأمة كانت في حاجة الى التربية والتوجيه أكثر من حاجتها الى تلقين العلوم والمعارف . وفضلا عن أن كل شيء كان يتطلب الاصلاح والتغيير فإن التعليم الإصلاحي عانى نقصاني الامكانيات ، وفي الاطارات المؤهلة لتدريس العلوم العصرية ، كما دل على ذلك استعانة المصلحين بالمتطوعين من أطباء وصيادلة ومن أساتذة في التعليم الحكومي لإلقاء دروس على الطلبة في علوم الحياة . لقد كان التكوين العلمي

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المحقق للمتعلمين يتطلب تكوين المكونين ، وكان المصلحون يبدأون مشاريعهم من الصفر وكثير من الظروف والعوامل ضدهم ، مما جعل مهمتهم التربوية الإصلاحية صعبة ومعقدة ، والواقع أن التباين بين عوامل التخلف ومتطلبات النهضة والرقي لا يزال جدلية قائمة في المجتمعات المتخلفة .

ومع ذلك ، ورغم قساوة الظروف الاستعمارية وقلة الإمكانيات لدى المصلحين فإن تجربتهم التربوية أثارت الانتباه الى قضايا جوهرية في التربية والتكوين والتوعية والتوجيه ، وبينت أن أسبقية التربية على التعليم هو المنهج السليم لتنشئة الفرد والمجتمع ، خلافا لبعض النظم التربوية الحديثة التي منحت الأسبقية للتعليم وتوفير وسائله المادية ، دون اعطاء نفس الأهمية لعملية التربية والتهذيب ، مما جعل منظومة التعليم في البلاد التي وقعت في هذا الخطأ عاجزة عن تحقيق أهدافها وعن تكوين المواطن الصالح .

وأعتقد من موقع التجربة والمعايشة للواقع التربوي أن مشكلة التربية والتعليم لا تزال قائمة في مدارسنا رغم التطور الذي حدث في المنظومة التربوية ، والتوسع في تطبيق مبدأ ديموقراطية التعليم . وهي مشكلة حيوية وجديرة بالبحث والدراسة .

وللتعرف على نسقية التفكير في منظومة ابن باديس التربوية وخطته الإصلاحية ركزت في الفصل الثامن على العلاقة بين العلم والدين والسياسة ومدى ارتباط ذلك بالتربية والأخلاق والمجتمع . وتبين لنا من خلال ذلك مدى قدرة ابن باديس على الربط بين النظريات والعمليات وتأكد بما لا يدع مجالا للشك أن حركة ابن باديس حركة دينية تربوية ولكنها ذات أهداف اجتماعية حضارية وغايات سياسية عميقة التأثير في حياة الأمة . وقد اتضحت لنا هذه الأهداف من تحليل العلاقات الازدواجية بين الدين والسياسة ، والعلم والأخلاق ، والمعرفة والسلوك ، والتربية والتعليم ، وبين كل ذلك والمجتمع . ورأينا كيف تصدى الشيخ عبد الحميد بن باديس لنقد الواقع الاجتماعي والتاريخي من خلال تفسير نماذج من آيات القرآن ، مما يمكن اعتباره تصورا سلفيا لنسقية العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع ، على أساس من أصول الحكم والسلطة في الإسلام . وهو أيضا موضوع جدير بالعناية من قبل الدارسين المهتمين بتطور التفكير الاجتماعي والسياسي عند المسلمين . فقد بدا لي من خلال هذا البحث أن في الفكر الاصلاحي السلفي الحديث معطيات منهجية جديدة ساهمت في اثراء الفكر الإسلامي ، وزودت مؤرخي الفلسفة الإسلامية بنوع من المصادر لم يأخذوه بعين الاعتبار في أبحاثهم عن تطور الفكر الاسلامي ، وأعني بها ـ فضلا عن الكتب والمقالات الصحافية ـ أعمال المصلحين ونشاطهم

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و مواقفهم ، و تفاعلهم مع الوقائع و الأحداث .لقد كان مضمون هذه الأعمال في مجال النقد الديني و التربوي و السياسي و الاجتماعي ، يفوق مضمون الكتب المطولة . و لهذا عاش ابن باديس مفكرا و مربيا يكوّن الرجال القرآنيين بدلا من أن يفني العمر في تأليف الكتب. و لكن هناك صعوبة يواجهها الباحث في الإصلاح و هي مشقة الحصول على المصادر ، و جمع شتات الأفكار لتركيب نظريات أصحابها و فهم نسقية المذهب الإصلاحي .

و تبدو خصوبة الفكر الإصلاحي و أهمية النزعة الواقعية عند ابن باديس و رفاقه في أنه منذ عصور الانحطاط لم يطرح المفكرون و المربون المسلمون قضايا الدين في علاقته بالانسان و المجتمع طرحا جديا و بمنهج نقدي تربوي جريء مثلما فعل أصحاب هذا الاتجاه .

لقد كانت نزعة المصلحين في الجزائر و غيرها قبل ابن باديس فردية لا يعدو مفهومهم الإصلاح و غايته عندهم ترميم الواقع و تركه على ما كان ، فاقتصروا بذلك على الوقوف عند سطح المشاكل ، فجاء ابن باديس و رفاقه من رجال جمعية العلماء فسموا الى التجديد بمعنى التغيير بالفعل و الممارسة اعتمادا على أصول الاسلام ، و قاموا بدعوة نفذت فكرتها السلفية الى العقول و الضمائر ، و تلخصت فكرتهم الاعتقادية و الاجتماعية في ضرورة العودة الى القرآن و فهمه و تطبيقه في شؤون الفكر و الحياة . و بنضج آرائهم نجحت حركتهم ، وفاجأوا السلطة بجمعية قوية مثلت وحدة العلماء و تماسكهم في الدفاع عن مصالح الأمة . ان السلطة نجحت في احتواء السياسيين و تشتيت جهودهم و القضاء على نشاط البعض منهم ، و لكن أسلوب العلماء في الإصلاح لم يمكنها من القضاء على نشاطهم ، مما جعل من حركتهم تجربة فذة في العهد الاستعماري.

ان شعور ابن باديس بالخطر الذي كان يتهدد الأمة جعله يهتم بتربية وطنية اسلامية و بتعليم نوعي وظيفي و لو كان على حساب الكم و الكيف الذي يمكن تداركه اذا تحقق ضمان سير المجتمع في الاتجاه السليم . و لكن ينبغي ألاّ يفهم من هذا أن التعليم الاصلاحي كان سطحيا كما قد يتبادر الى الذهن ، بل بالعكس فإن مضمونه الثقافي و دلالته السياسية و الاجتماعية ـ الى جانب طابعه النقدي ـ جعله تعليما عمليا وظيفيا يلبي حاجات المجتمع وفقا لمقتضيات تطوره . و هذه من أهم القيم التي نستخلصها من عمل ابن باديس التربوي. و قد رأينا في الفصول المتقدمة أن كثيرا من مقررات التعليم الاصلاحي يعجز عن هضمها و تمثلها طلاب المرحلتين المتوسطة و الثانوية اليوم في مدارسنا . ان انخفاض مستوى التعليم و مردوديته في نظامنا التربوي الحالي حقيقة لا ينبغي التغافل عنها ، و لذلك أسباب على رجال

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

التربية و التعليم أن يجدّدوها .

و باختصار فإن ابن باديس اهتم في حركته بالجوانب الحاسمة في حياة المسلمين و التي أهملها علماء الدين و المفكرون في زمانه ، فكان له موقف نقدي من المتصوفة المدّعين للحقيقة و المحتكرين لها ، و المعطّلين للألوهية و النبوّة و الشريعة ، و اعتبر الشيخ الطرقية طائفة مبتدعة زائفة عن تعاليم الإسلام و ذات أغراض استغلالية تخدم مصالح الاستعمار ، وكانت هذه الطرق الصوفية المغالية في نظره مجرد تجربة انسانية سلبية ألغت العقل و التفكير ، و خدّرت المشاعر و الأرواح ، و شوهت عقيدة التوحيد فشلّت إرادة المجتمع . و لهذا دعا الشيخ عبد الحميد الى العودة الى الكتاب و السنة ، و اعتبر الوحي فقط مصدر الاسلام ، و ذهب الى أن منهج السلف هو أصلح المناهج في فهمه ، و قد أحيا سنة الاجتهاد في الفقه و الأصول ، و سنة الجهاد و الدفاع عن حقائق الدين وحقوق الأمة ، نقدم الاسلام من منظور اعتقادي و منظور اجتماعي سياسي أخلاقي ، و بمنهجه السلفي و أسلوبه الجدالي انتقد مظاهر الانحراف ، و استمد من القرآن و السنة أصول العقائد و الأخلاق ، و معطيات النهضة و التطور و الرقي . و بذلك جمع بين مبادئ الإسلام و مقتضيات الحياة الحديثة ، و اهتم بتحديات عصر القوة المادية فاتخذ موقفا نقديا من الحضارة الغربية و نظمها السياسية و الاجتماعية التي تقوم على العنصرية وقوة الحديد و النار ، و قدّم بديلا لها قيم الإسلام و أصوله في أخلاق الفرد و المجتمع . و أهم قضية تلفت النظر هي أسلوبه في الربط بين العلم و العقائد و الأخلاق و السياسة . و في هذا يتجلى المضمون التربوي و الاجتماعي لمذهبه و حركته الإصلاحية .

و حيث استطاع الشيخ عبد الحميد أن يميز بين الأصول و الفروع ، و بين كليات الشرع و جزئيات الحياة ، فقد مزج بين الواقع و المثال ، و أعطى للحكمة مفهوما اسلاميا سلفيا فربط بين المعرفة و السلوك أو على حدّ تعبيره بين الاعتقادات و الأقوال و الاعمال ، و استهدف في حركته اصلاح الفرد و المجتمع ، و في عمله التربوي تكوين الشخصية في جوانبها المادية و الروحية و تنشئة الفرد على الروح الاجتماعية .

ان كلّ ما تقدم من حقائق يعتبر في نظري حجة دامغة على أن السلفيين في الجزائر لم ينغلقوا في المعاني المذهبية الضيّقة و الآراء المألوفة عن السلفية التي اعتاد مؤرخو الفرق و نقّادها أن يحصروها فيها . لقد دلّل ابن باديس أن المنهج السلفي الذي دعا اليه لا يتضمن أي معنى للنكوص و الارتداد الى الماضي بالمعنى السلبي أو للجمود و الانغلاق . ان مجرد تصفح عناوين " مجالس التذكير " و تأمل ما احتوته من قضايا يعطينا الدليل على

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أن ابن باديس كان يؤمن بالتطور وقوانين التاريخ والاجتماع ، وأن مذهبه الإصلاحي دعوة الى التوفيق بين الواقع والمثال وبين الدين والحياة . ولا تعارض بين منهجه السلفي في فهم حقائق الإسلام ونزعته التجديدية ، لأن هذه النزعة نفسها مستخلصة من مبادئ الدين ومن حقائق التاريخ وحركية المجتمع الاسلامي . ولم يكن أسلوبه في الاصلاح تقريريا على طريقة الوعظ والإرشاد ، بل كان أسلوبا عمليا تربويا متميزا بروح نقدية بنّاءة افتقدها المسلمون في عهده . وقد رأينا أن هذه النزعة العملية مصدرها تعاليم الكتاب والسنة وسلوك السلف الصالح وفهمهم وتطبيقهم للاسلام ، وتكوينه الفقهي الأصولي وهو جانب من تفكيره يستحق الدراسة والاهتمام ، ثم الواقع التاريخي والاجتماعي للمسلمين .

كما أن رفضه لأساليب المتكلمين الجدلية وللتخيّل الأعجمي على حد تعبيره واعتماده منهج التربية والتعليم بدلا من الأساليب النظرية كالتأليف ووضع الكتب ، دليل آخر على نزعته الواقعية في التفكير ، مثلما اتضح ذلك في حرصه على الربط بين الدين والعلم والأخلاق والسياسة ، وفي توظيفه هذه العناصر لخدمة المجتمع . وهذا ما جعل حركة الشيخ عبد الحميد تكتسي أيضا طابعا عقلانيا استمده من المصادر الثلاثة المتقدمة ومن الروح العلمية التي اتصفت بها حضارة العصر .

على أن رفض ابن باديس للتصوف الطرقي الغامض وللأساليب الجدلية المعقدة لا يعني ابطال أهمية علم الكلام والفلسفة أو الأساليب الروحية في الدفاع عن عقيدة التوحيد والرد على المنكرين لحقائق الوحي والنبوة ، وانما هو يستبدل الأساليب المعقدة الغامضة بمنهج السلف الذين يستمدون من أصول القرآن والسنة طرائق التفكير والمعرفة والمناظرة ، ويعتمدون في العبادة أسلوب الذكر والتذكير بالمعنى السني .

وكما تأثر ابن باديس بمنهج الفقهاء الأصوليين التزم مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يستطع التخلص نهائيا من تأثير المتكلمين وخاصة منهم أهل السنة من الأشاعرة كما يبدو ذلك في بعض معضلات الأخلاق مثل نظريتهم في الحرية ولا سيما في الكسب والجبر والاختيار في الافعال الانسانية .

ومما يؤكد عدم رفضه الحكمة - اذا كانت موافقة للشريعة - بل رفض فقط الأساليب العقيمة غير المنتجة أنه كان يدرّس لطلابه الى جانب علم الأصول والفقه والتوحيد والتفسير مسائل المنطق ، ويستشهد بآراء ذوي النزعة السنية كالقشيري في التصوف ، وأبي بكر بن العربي في العقائد ، وابن خلدون في الاجتماع . هذا ولآراء الأصوليين ذوي النزعة السلفية كابن

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تيمية و الطرطوشي و الشاطبي تأثير في اضفاء مسحة عقلية على آراء ابن باديس و مذهبه الإصلاحي .

ان موقف ابن باديس من الطرقيين و اصحاب الجدل اللفظي موقف منهجي نقدي يضفي على آرائه الاعتقادية و الاصلاحية صفة العقلانية ان صح التعبير ، و ينفي عن نزعته السلفية صفات الجمود و التقليد و الانغلاق المذهبي . وعلى هذا نكون سطحيين اذا اعتقدنا أن ابن باديس أثبت قيمة العقل في المعرفة و السلوك و رفض الحكمة و الحقيقة الفلسفية . نعم ان الشيخ عبد الحميد تمسك بمنهج السلف ولا سيما في العقائد المغيبة عن العقل ، على أساس أن العقل عاجز بطبيعته عن النفاذ الى كنه الأشياء . غير أن هذا الموقف نفسه يبدو لنا موقفا عقليا و هو الاعتراف بعجز العقل عن ادراك ما يتجاوز الاستعداد البشري من الحقائق .

أما في الطبيعيات أو الماديات ، وفي الإنسانيات كالأخلاق و الاجتماع و التربية و السياسة فقد أعطى ابن باديس للعقل حريته كما رأينا . مما يثبت أن نزعته السلفية لا تعارض العقل ولا تتناقض مع التطور كما أشاع المتطفلون على فكر ابن باديس . و قد أثبت في بحث آخر سبق لي ذكره أن آراء ابن باديس الدينية ـ سواء في المعرفة و الوجود ، أو في المنهج ، أو في الطبيعيات و العقائد و الإنسانيات ـ لا تقل شأنا و أهمية عن آراء كبار المفكرين المسلمين ، مما يدحض الأحكام الجزافية القائلة بضحالة فكر ابن باديس و بتبعيته المذهبية و جموده و تقليده للفقهاء و المصلحين قبله .

وباختصار فإن الشيخ عبد الحميد كان يلتزم أصول الدين و المذهب السلفي في الإلهيات و لكنه كان متحررا في العمليات . و هذه النزعة التركيبية ليست جديدة في الفكر الإسلامي ، بل نجدها لدى الفلاسفة و المتكلمين ، ولدى من كان ينزع منزع السلف في فهم الإسلام كالغزالي وابن خلدون و أبي بكر بن العربي الذي وصفه ابن باديس بالحكيم الإسلامي و ابن القيم الجوزية و محمد عبده و غيرهم .

و لكن ابن باديس لم يتقيد بأساليب رجال السلف كالبخاري و ابن حنبل في الخلافيات (1) والجدل او ولم ينحصر في مضوعات زمانهم ؛ فهو لم يخض مثلا في مسألة خلق القرآن التي احتدم فيها الجدال بين الفرق ، و تقيد بموقف السلف فلم يخض في المتشابه ، ولا في كنه

---

(1) راجع مثلا : عقائد السلف للائمة :أحمد بن حنبل و البخاري و ابن قتيبة و عثمان الدارمي (مع ملحق عن التفسير المسمى محاسن التأويل لمحمد جمال الدين القاسمي) ، تحقيق وتقديم : علي سامي النشار ، وعمار جمعي الطالبي ، دار المعارف بالأسكندرية ، 1971م ، المقدمة ، ص: 30 . و المتن ، ص: 53 ، 117 ، 221 ، 357 وما بعدها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الذات و الصفات الإلهية ، خصوصا و أن خصوم الشيخ عبد الحميد في الجدال و المناظرة لم يكن تكوين أغلبهم يرقى الى مستوى الخوض في مثل هذه المسائل ، مما يؤكد أن موقفه السلفي كان نقديا واعيا .

لقد شمل نقد ابن باديس الطرقيين ، ومن كانوا يسمون رجال الدين ، والسياسيين ، والاستعمار وأعوانه ، وامتد هذا النقد الى الفقهاء والمربين والعلماء ، وحتى شيوخ الإسلام في الزيتونة والأزهر ، والمتكلمين والفلاسفة ، وكان نقده الديني والتربوي منسجما مع نقده السياسي والاجتماعي . وبهذا كشف ابن باديس في .أيي عن معطيات منهج سلفي نقدي وفق فيه ـ اعتمادا على القرآن والسنة ـ بين مبادئ التفكير الاسلامي وضغوط العصر الحديث . ولم يلجأ الشيخ عبد الحميد في الاصلاح الى أسلوب التصوف الطرقي بل لجأ الى أسلوب التربية والتعليم ، والى العلم والاخلاق والسياسة .

أما استفادته من معطيات مذهب الاصلاح الاسلامي وتأثره واعجابه بزعمائه فليس دليلا أو مبررا كافيا للقول انه كان وهابيا أو عبداويا . كما أن تمسكه بأصول المذهب المالكي ليس معناه الجمود في قواعد المذهب أو التطرف في الأحكام الفقهية ، بل اتسع تفكير ابن باديس ليشمل المذاهب الاسلامية . وهذه الجوانب والآفاق المنهجية في حاجة الى الاهتمام من قبل الدارسين للفكر الاصلاحي الحديث .

وعلى أي حال فإن موقف ابن باديس المنهجي يعتبر ثورة على ضروب الفوضى العقلية ، وعلى مظاهر الغلو والانحراف . ومع أن لغة التعبير عن آرائه دينية مألوفة فان لآرائه وأعماله مضمونا فلسفيا عميقا ودلالة احتماعية وسياسية عبرت عن روح الامة وطموحها الحضاري تعبيرا لم يوفق اليه غيره من علماء الاسلام في زمانه .

واعتمادا على ما تقدم من معطيات يمكننا أن نقرر أن منهج الشيخ عبد الحميد كان يتسم بنوع من النسقية في التفكير والعمل ، وبما يمكن التعبير عنه بالبنائية النقدية والنزعة الواقعية ، سواء في موضوعات التأمل والتفكير أو في أساليب العمل والممارسة ، وسواء كان ذلك في التربية والتعليم ، أو التفسير والدعوة والتذكير ، أو في الاصلاح الاجتماعي والسياسي ، أو العمل الصحافي . ومع حرص ابن باديس على التمسك بمنهج الشريعة في استنباط الأحكام فقد لاحظنا أن لديه نزوعا واضحا الى الموضوعية في تصوراته واثباته للحقائق .

لقد ركز ابن باديس في الجدال والمناظرة على نقد المواقف والآراء التي لها علاقة

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بالدين و السياسة و الأمة و لكن بقطع النظر عن الصفات الذاتية لأصحابها و علاقاته الشخصية بهم ، فالمقياس لقبول الآراء و المواقف أو رفضها هو موافقتها لمصالح الأمة أو عدمها . و لذلك كان الشيخ عبد الحميد في مواطن الدفاع عن الحق و الدين و الوطن يعلو عن الأغراض الشخصية و يتجاوز كل المثبطات عن تحقيق الأهداف ، متجنبا كل ما لا فائدة منه تعود على المسلمين و الاسلام .

و من هنا يمكن اختصار خصائص منهج ابن باديس فيما يلي :

1 ـ اعتماد الكتاب و السنة مصدرين للحقيقة الإسلامية ، و الاعتضاد بآراء السلف و الصحابة و أتباعهم من الراسخين في العلم ، و المجتهدين من أهل السنة و الجماعة .

2 ـ الأخذ بعين الاعتبار في أحكامه الاجتهادية أصول الشريعة كما هي في الكتاب و السنة ، و اتباع الاجماع ، و اعتماد القياس ، و مسالك البحث عن العلة في الأحكام وفقا للمصالح و لضرورات الحياة المتجددة .

3 ـ التفويض إلى الله في عقائد الإيمان المغيبة ، و التأويل فيما يستطيع العقل أن يخوض فيه ، مع تجنب إثارة الشبه و المغالاة في التأويل . أما فيما عدا ذلك من شؤون الفكر و الحياة فيطلق ابن باديس للعقل عنانه .

4 ـ الاعتماد في إدراك الحقائق المادية على الحواس ، و الثقة في الفطرة الإنسانية و في إمكان اهتداء العقل السليم إلى الحقيقة دون لجوء إلى الطرائق المعقدة الغامضة ، فالفطرة و العقل السليم قدر مشترك بين البشر و استعداد للاهتداء إلى الحقيقة .

5 ـ التوحيد و التنزيه المطلق ، و نقد المنكرين للحقائق ، و الرد على المشبهة ، و المعطلة و المبتدعة بصفة عامة .

6 ـ التزام أصول الدين و العلم ، و أصول المنهج السلفي ، و أصول المذهب المالكي ، مع التفتح على المذاهب الأخرى ، و الحرص على ربط الفروع بالأصول و النتائج بالمقدمات ، مما ينم عن روح علمية و حرية في التفكير .

7 ـ الاعتماد على الحجة و الدليل في إثبات الحقائق ، سواء كان الدليل نقليا ، أو عقليا ، أو حسيا و مشاهدة و تجربة . و التزام الحق في الجدال بالتي هي أحسن كما جاء في القرآن .

8 ـ الثبات في المواقف ، و الشجاعة في إعلان الرأي و الدفاع عن الحقيقة ، و الجرأة في طرح القضايا المصيرية مهما كانت حساسيتها و خطورتها ، مع القدرة على إفحام الخصم و الإصرار على الإقناع بالحجة و الدليل .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

9 _ تجنب الالتواءات المذهبية ، والطرق العقلية المثالية ، والابتعاد عن المواقف والاحكام التردد ية الغامضة ، وعن الاستدلالات التي لا أساس لها في واقع الفكر والحياة. ومع أن الشيخ عبد الحميد متأثر بالثقافة القديمة وأشكالها اللغوية المألوفة فانه كان ينفر من اللفظيات ، ومن الحرفية والجمود في الاساليب والقوالب الاصطلاحية الجاهزة . لقد كان يهتم باللغة وبالصورة المنطقية للفكر ولكنه يغلب المضمون على الاشكال الصورية ، ويعبر عن الحقائق والغايات بعربية واضحة يفهمها كل ذي عقل سليم ، وكان يحرص على تبسيطها وابلاغها بصيغ في متناول الجمهور ، وعلى مخاطبة المتلقين بقدر عقولهم ، وهذه الصفات العقلية والمنهجية جعلت د . محمود قاسم يرى أنها من السمات الاساسية في شخصية ابن باديس وأسلوبه ومسلكه العملي في الاصلاح ، وأن الصيغة الموجزة المعبرة عن ذلك هي أنه السهل الممتنع . (1)

وليس القصد من اثارة هذه القضايا المنهجية استيفاء عناصر منهج ابن باديس ومذهبه ، بل استخلاص حقيقة هي أن عمله التربوي الاصلاحي كان يستند الى خلفية منهجية وثقافية متينة . ، وتأمل أن ينال التفكير الاصلاحي ما يستحقه من عناية الدارسين ، لاثراء الفلسفة الاسلامية الحديثة ، واحياء قيم التفكير والعمل الاصيلة في المجتمع الاسلامي ، اذ بدون تقصي هذه الجوانب والقيم العقلية لا يمكن في نظري فهم الفلسفة القرآنية ولا معرفة تطور التفكير الاسلامي ، وبالتالي يتعذر تطبيق مبادئ الاسلام في الحياة .

ولا أزعم أني تعرضت لكل آراء الشيخ عبد الحميد ونشاطه مع رفاقه بل حاولت فقط أن أركز على جوانب حركته التربوية الاصلاحية وتطور نشاطه وفلسفته في التربية والتعليم . وقد تبين من خلال ذلك مدى خصوبة تفكير ابن باديس وتنوع آرائه وحيوية شخصيته ، مما يتيح للباحثين تناول الفكر الاصلاحي ورجاله من وجهات نظر متنوعة : دينية ، وتربوية ، وثقافية ، واجتماعية ، وأخلاقية ، وسياسية ، وأدبية ، وغيرها . ولا شك في أن تتبع هذه الجوانب يمكن من استخلاص حقائق ومعطيات جديدة لدى المصلحين في الجزائر ، ومن تعقب ارتسامات معالم اتجاه اسلامي _ قرآني حديث كان مغمورا ومجهولا ، ولكن بشرط أن يتجاوز الدارسن في أبحاثهم الارتجالية والاحكام المسبقة والآراء الشائعة التي لا تستند الى دليل ، وأن يتجنبوا تبني المواقف الجاهزة تجاه الحركة الاصلاحية السلفية ورجالها .

ولئن لم يسمح نطاق البحث بتناول كل جوانب التفكير عند ابن باديس فقد تعرضت لكثير

(1) محمود قاسم ، الامام عبد الحميد بن باديس (م . س .) ، ص: 49 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

من آرائه النظرية و العملية ، و أثرت اشكالية العلاقة ـ في تفكيره ـ بين الدين و العلم و السياسة و الاخلاق و التربية و التعليم ، و الترابط الوظيفي بين هذه العناصر تجاه المجتمع ، و هي الاشكالية التي لا تزال قائمة في الفكر الاسلامي الحديث ، على الباحثين أن يتصدوا لها كل في مجال تخصصه .

و بعد ، فاذا وفقت في التنبيه الى أهمية الحركة الاصلاحية الخلقية و أبعادها و أهدافها فقد حقق هذا البحث هدفه ، و الا فحسبي أني حاولت السير في أول الطريق للبحث عن الحقيقة الاسلامية . و الله ولي التوفيق .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فهرس المصطلحات :

ملاحظة : عند ورود الكلمة في النص منسوبة أضيف في الفهارس بعد مفردها ياء النسبة مثل : اصلاح ـ ي . واذا تكرر ورود الكلمة جمعا سالما أضيف بعد مفردها واوا ونونا مثل : أزهري ـ ون ، أو ألفا وتاء مثل : آلة ـ ات.

ـ أ ـ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

حركة اجتماعية ،سياسية ،شعبية ،وطنية : 13، 20، 21، 48، 52، 75، 84، 91،
154، (176_179)، 194، 198، 201، 217، 219، 276، 277، 279.

حركة اسلامية ،دينية ،سلفية ،اصلاحية ،تربوية : ز ،ح ،ط ،ك ،ل ،م ،س ،ع ،ف ،ص ،
ت ،ث ،ذ ،ض ،5 ،8 ،13، 22، 49، 56، 63، 65، (75_77)، 82، 86، 87،
(90_93)، 108، 140، (143_145)، 147، 150، 155، 158، 159، (160_
162)، (165_172)، 176، (178_182)، 187، 194، 198، 203، 206،
(218_221)، 227، 239، 251، 272، (276_281)، 283، 288، 289.

حزبيـة ـ ون : 93، 176، 218، 238.

حضارة ـ ى : هـ ،و ،ك ،ن ،ص ،ق ،ش ،21، (24_26)، 36، 43، 46، 49، 62،
67، 77، 85، 109، 114، 117، 118، 124، 125، 127، 132، 133، 144،
172، 177، 182، 197، 223، 229، 231، 240، 244، 245، 256، 265،
273، 274، 281، 283، 284، 286.

حقّ (ال) : ح ،ط ،ر ،4، 5 ، (11_13)، 19، 29، 37، 42، 44، 58، 71، 75،
76، 85، 87، 109، (114_116)، (118_122)، (130_133)، 135،
136، 138، 139، 142، 144، 148، (151_154)، 156، 157، 172 ،
(175_177)، 201، 222، 226، 232، 235، (241_246)، 249، 252،
254، 258، 260، 261، 275، 276، 283، 287 .

حقيقة (ال) : ح ،د ،هـ ،و ،ز ،ط ،ل ،م ،ف ،ص ،ق ،ر ،ش ،1جـ ،4 ،7 ،12، 13،
16، 18، 19، 25، 29، 31، 34، 36، 41، 44، 45، 48، 57، 58، 60، 61،
67، 69، 78، 82، 86، 98، 99، 100، 102، 104، 105، 110، 112، 116،
117، 122، 124، 129، 131، (133_135)، 137، 146، 150، 152، 154،
155، 157، 158، 161، (175_177)، (187_189)، 195، 197، 206،
208، 215، 219، 220، 222، 223، 225، 228، 231، 234، 238، 240،
243، (245_250)، 252، 254، 255، 257، (272_277)، 279، 280،
(283_289) .

حكم سياسي : ع ،20، 37، 44، 83، 156، 158، 172، 273، 226، 228، 230،
231، 235، 236، 241، 243، 244، 246، 249، 257، 258، 264، 272،
273، 281 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ـ ر ـ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ـ ز ـ

ـ س ـ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ـ ش ـ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

شريعة (ال) : هـ ،م ،4 ،10 ،11 ،31 ،32 ،61 ،107 ،(115_122) ،125،
127 ،129 ،132 ،(134_136) ،144 ،157 ،189 ،236 ،252 ،254،
257 ،258 ،270 ،278 ،283 ،284 ،286 ،287 .
شريعة (جريدة ال) : ت .
شرك (ال) : ث ،95 ،157 ،224 ،225 ،266 ،280 . شعائر: 29 ،32 ،235 .
شعار (ال) : 5 ،33 ،92 ،178 ،194 ،255 .
شعري : 71 ،112 ،192 .
شعور (ال) : ف ،ذ ،18 ،20 ،40 ،42 ،58 ،69 ،70 ،75 ،78 ،94 ،99 ،100،
117 ،126 ،141 ،160 ،173 ،176 ،187 ،188 ،225 ،226 ،233 ،237،
239 ،240 ،254 ،256 ،261 ،263 ،264 ،266 ،267 ،275 ،276 ،280،
282.
شعور بالنقص : ذ . لا ـ شعوري : 237 .
شك (ال) : ج ،ط ،42 ،48 ،66 ،67 ،88 ،89 ،92 ،100 ،131 ،134 ،(144_
146) ،149 ،150 ،154 ،155 ،160 ،161 ،166 ،173 ،175 ،176،
178 ،188 ،197 ،211 ،228 ،230 ،247 ،250 ،277 ،281 ،288.
شهاب (مجلّة ال) : ز ،ش ،ت ،ث ،ذ ،3 ،4 ،7 ،9 ،(11_13) ،(17_21)،
52 ،53 ،56 ،64 ،(67_69) ،73 ،74 ،76 ،89 ،(92_95) ،97 ،101،
105 ،106 ،109 ،110 ،115 ،116 ،119 ،121 ،122 ،124 ،125 ،128،
129 ،132 ،134 ،(138_142) ،(147_153) ،155 ،156 ،159 ،162،
163 ،166 ،221 ،223 ،224 ،228 ،(235_239) ،241 ،(244_253)،
(255_257) ،259 ،260 ،262 ،264 ،265 ،270 .
شهادة جامعية : 217 . شهادة دكتوراه : و . شهادة علمية : 43 ،45 ،77 .
شهادة ابتدائية : 173 ،199 ،202 . شهود (الـ الصوفي) : 224 .

ـ ص ـ

صحافة (ال) : 43 ،97 ،115 ،122 ،124 ،147 ،152 ،159 ،174 ،180،
181 ،200 ،203 ،223 ،232 ،236 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

طبع (ال) : 36، 101، 126، 151، 254 .

طبيعي : جمد، ي، ن، ف، ر، ش، 3، 11، 13، 14، 18، 24، 49، 67، 70،
72، 77، 83، 103، 106، 107، 114، (118_123)، 127، 130، (134_
136)، 144، 150، 152، 160، 161، 165، 177، 183، 186، 190،
193، 195، 196، 198، 199، 204، 208، 210، 217، 220، 223، 234،
240، 242، 244، 249، 253، 254، 258، 260، 266، 270، 271، 285.

طبيعيات (ال) : 285 .

طريقة (الـ التربوية) : ي، م، س، ع، ف، ق، ر، ت، خ، 1جـ، 9، 26، 28، 29،
(45_47)، 71، 80، 81، (83_85)، 89، 90، 98، 99، 101، 102،
104، 106، 107، 112، 116، 121، 123، 124، 126، 128، 133، 139،
160، 162، (163_166)، 169، 179، 180، 183، 185، 187، 188،
(190_193)، 195، 196، (200_202)، 211، 214، 225، 226، 237،
238، 240، 241، 249، 251، 253، 254، (266_270)، 277، 278،
284، 287 .

طقوس (ال) : 31، 47، 223، 225 .

طموح (ال) : ك، ع، ق، 75، 86، 89، 91، 104، 108، 131، 132، 158، 181،
185، 187، 192، 200، 202، 205، 208، 269، 279، 286، .

طور (ال) : 165، 179، 249.

ـ ظ ـ

ظاهرة : هـ، س، ق، ر، 3، 10، 21، 36، 38، 50، 116، 118، 123، 124، 137،
144، 161، 169، 198، 223، 227، 243، 259، 264، 266، 277، 2.8.

ظروف (ال) : د، ح، ي، س، ع، ف، ش، ض، 1جـ، 11، 49، 139، 159، 161، 163،
165، 166، 170، 180، 182، 189، 196، 199، 200، 201، 207، 217،
219، 220، 221، 234، 238، 240، 241، 261، 267، 268، 272، 275،
(278_281)، .

ظلم (ال) : 3، 48، 102، 139، 246، 247، 250.

ظهير بربري : 10، 30، 32، 34 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- ع -

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ـ م ـ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ميـل ـ ميول : 53، 60، 61، 69، 70، (73_75)، 77، 81، 124، 126، 127،
147، 149، 158، 185، 187، 196، 216، 242، 253 .

ـ ن ـ

نبـيّ ـ يّ ـ نبـوّة : د، ن، 8، 62، 86، 111، (119_121)، 125، 128، 129،
(133_135)، 139، 143، 148، 167، 188، 203، 204، 224، 225، (241_
244)، 250، 253، 257، 261، 262، 265، 270، 273، 274، 283، 284.

نحلـة (ال) : 268، 270 . نخبـة (ال) : 171، 176، 177 .

نزعـة ،نوازع ـ نزوع (نفسي) : ج، ي، ك، م، ع، ق، ر، ش، ث، خ، ذ، (9_13)،
26، 28، 31، 34، 40، 41، 53، 62، 63، 69، 74، 77، 81، 82، 88، 106،
144، 152، 153، 157، 158، 163، 165، 165، 170، 171، 182، 187، 194،
201، 211، 213، 218، 220، 221، 225، 227، 230، 231، 233، 238،
240، 241، 248، 254، 267، (270_272)، 276، 280، 282، (284_286).

نسـق ـ نسقيـة : ي، م، ع، ق، 60، 67، 89، 111، 162، 163، 213، 220، 221،
249، 252، 256، 281، 282، 286 .

نظام تربوي : 95، 104، 107، 108، (182_184)، 200 .

نظـر ـ ي (بمعنى التفكير) ،نظرية ـ ات : ج، د، و، ح، ط، ي، ك، م، ن، ف، ص،
ق، ش، ث، خ، ذ، أ، جـ، 1، (5_8)، 16، 26، 31، 35، 43، 49، 57، 61، 64،
67، 68، 78، 87، 89، 91، 92، 102، 104، 106، (114_116)، 118، 120،
122، 127، 128، 131، 132، 134، 135، 137، 139، 141، 142، 144، 148،
150، 152، 155، 158، (160_166)، 169، 173، 177، 179، 182، 188،
189، 191، 193، 194، 197، 200، 208، 212، 213، 216، 221، (224_232)،
234، 235، (237_239)، 241، 242، 244، (246_252)، 254، 256، (258_
260)، 262، (264_268)، (271_274)، 277، 278، (281_284)،
(287_289) .

نفس، ي، ات ـ نفساني ـ ون : ح، ي، م، ق، خ، ذ، 8، 21، 22، (35_38)، 40،
41، 46، (53_55)، (57_59)، 68، 69، 71، 76، 80، 82، 84، 94، 102،
105، 106، 116، 122، (124_126)، 130، 131، 135، (138_141)، 148،

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

= 154، 156، 161، 164، 165، 172، 176، 185، 189، 196، 200، 203، 208،
213، 216، 217، 223، (240_237)، 248، (257_252)، 262، 263، 265،
266، 269، 271، 280 .

نفسيـة ـون : ق، 131، 226، 227، 244 .

نقـد ـي ـ نقّاد : ج، هـ، ز، ح، ط، ن، ع، ف، ش، ث، 7، 24، 26، 55، (58ـ
60)، (64_62)، (69_67)، 104، 105، 121، 122، 124، 125، 133، 148،
161، 164، 201، 211، 213، 216، 224، 228، 229، 231، 233، 234، 236،
240، 243، 244، 245، 248، 252، 254، 264، 265، 268، 272، 273،
(279_275)، (287_281) .

نقـل ـى : ل، 247، 287 . نكـوص (ال) : 82، 283 .

نهضـة، نهـوض : ي، ل، ع، ق، ع، ذ، 2، 6، 25، 28، 31، 49، 56، 74، 88،
95، 99، 109، 111، 114، 137، 149، 154، 159، 163، 166، 168، 173،
174، 198، 204، 211، 214، 216، (222_220)، 251، 256، 280، 281،
283 .

ـ هـ ـ

هجـرة (ال) : 15، 20، 21، 39، 103، 117، 202، 214، 224، 225 .

هَـدْي، هِداية (ال) : 156، 157، 243، 246، 266، 267 .

ـ و ـ

وازع ـ ون : 257، 258، 261، 262، 264 .

واقـع ـ ي ـ واقعيـة : د، هـ، ز، ي، ك، ف، ص، ق، ش، ض، 1جـ، (3_5)، 7، 8، 12،
13، (20_17)، 25، 26، 28، 34، 38، 41، 43، 44، 46، 55، 60، 63، 70،
77، 78، (84_81)، 88، 89، (94_92)، 99، 102، 105، 109، 112، (115ـ
117)، (122_119)، 125، 128، 129، 132، 135، 139، 141، 143، 145،
152، 154، 156، 158، 160، 161، 165، 172، 174، 175، 185، 189، 210،
213، 215، (221_219)، 227، 228، (234_232)، 236، 240، 243، 244،
246، 248، 251، 252، 255، 259، 263، 267، 269، (273_271)، 277،
278، (284_281)، 286، 288 .

وجهة نظـر : ج، ط، م، ف، ص، ش، ذ، أجـ، 4، (7_9)، 14، 24، 26، 36، 41، ـ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

= 43، 40، 65، 100، 116، 120، 138، 147، 162، 163، 176، 198، 201، 218، 221، 234، 259، 268، 272، 278، 288 .

وجـود ـ ي : د ،ي ،ن ، 3 ، 21، 48، 69، 74، 78، 145، 146، 152، 172، 197، 207، (221_224)، 233، 245، 261، 267، 285 .

وحـي (ال) : ج ،د ،هـ ، 127، 242، 247، 248، 250، 257، 261، 273، 274، 283، 284 .

وطنيـة ـ ي ـ ون : ح ،ط ،ر ، 9، 12، 13، 18، 20، 21، 27، 28، 31، 32، (36_38)، 41، 43، 44، 46، 48، 49، 52، 56، 57، 69، 78، 88، 90، 99، 106، 108، 110، 137، 140، 141، 144، 147، 149، 152، 156، 157، (160_162)، 172، 173، (176_180)، 183، 188، 189، 192، 194، 195، 197، (199_201)، 221، 222، 226، 227، 230، 233، (238_240)، 252، (255_257)، (266_271)، 273، (275_280)، 282 .

وعـظ (ال) : 81، 84، 120، 137، 143، 147، 167، 284 .

وهابـي ـ ون ـ وهابيـة : 21، 64، 82، 171، 286 .

وهـم ـ أوهام : 222، 224، 226، 227، 230، 236، 247، 249، 250 .

ـ ي ـ

يسـار ـ ون : 13، 18.

يقظـة : 6، 26، 179، 222، 239، 255 .

يقيـن ـ ي ـ ات : ج ،د ، 59، 60، 116، 120، 172، 217، 247، 250 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأعـــلام :

_ أ _

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

ـ ي ـ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الشعوب والأجناس والطوائف :

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فهرس الأماكن و البلدان :

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فهـرس الآيـات القـرآنيـة :

فهـرس الأحاديث النبـويـة :

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

قائمة المراجع :

ـ مصحف القرآن الكريم ، رواية أبي سعيد القرشي (ورش) ، ضبط الشيخ الخراز ، المط . الثعالبية ، الجزائر ، 1356هـ/ 1937م .

1 ـ آثار ابن باديس (-مرتبة بحسب تاريخ النشر) :

ـ عبد الحميد (بن باديس) ، مقدمته لكتاب "العواصم من القواصم" لابي بكر بن العربي المط . الاسلامية الجزائرية ، قسنطينة ، 1345هـ/ 1926م .
ـ " " (بن باديس) ، مجلة " الشهاب " ، المط . الاسلامية الجزائرية ، قسنطينة ، (1929 ـ 1939م) .
ـ " " " ، مجالس التذكير (تفسير آيات من سورة الفرقان) ، تقديم محمد البشير الابراهيمي ، نشر أحمد بوشمال و جليل بن القشي ، المطبعة الاسلامية الجزائرية ، قسنطينة ، 1367هـ/ 1948م .
ـ عبد الحميد (بن باديس) ، تفسير بن باديس أو مجالس التذكير ، جمع و تصنيف و تعليق محمد الصالح رمضان ، تقديم محمد البشير الابراهيمي ، دار الكتاب الجزائري ، مط . الكيلاني ، القاهرة ، (1964م) .
ـ عبد الحميد (ابن باديس) ، العقائد الاسلامية من الآيات القرآنية و الاحاديث النبوية رواية و تعليق م . ص . رمضان ، دار الكتاب الجزائري ، مط . الكيلاني ، القاهرة ، (1964م) .
ـ " " (بن باديس) ، رجال السلف و نساؤه ، جمع و تصنيف و تعليق م . ص . رمضان ، مط . الكيلاني ، القاهرة ، 1385هـ/ 1965م .
ـ " " (بن باديس) ، من هدى النبوة ، جمع و تصنيف و تعليق م . ص . رمضان ، مط . الكيلاني ، القاهرة ، 1385هـ/ 1965م .
ـ " " (بن باديس) ، ابن باديس ـ حياته و آثاره ، اعداد و تصنيف و تمهيد عمار الطالبي ، تقديم مالك بن نبي ، مراجعة و اشراف لجنة من علماء دمشق ، ط . 1 ، دار اليقظة العربية ، دمشق ، 1388هـ/ 1968م (مجلدان في : 4 ج .) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- عبد الحميد (بن باديس) ، قال الشيخ الرئيس الامام عبد الحميد بن باديس ، جمع و اعداد م . ط. فضلاء ، دار البعث ، قسنطينة ، 1968م.
- " " (بن باديس) ، مبادئ الاصول ، تحقيق اعمار الطالبي ، (ش.و.ن.ت.) ، مط. أحمد زبانة ، الجزائر ، 1980م .
- " " (بن باديس) ، مجالس التذكير ، (ج : 1 : تفسير القرآن) ، نشر وزارة الشؤون الدينية بالجزائر ، ط. 1 ، دار البعث ، قسنطينة ، 1402هـ/ 1982م .

2 ـ كتب ودراسات عن ابن باديس و الحركة الاصلاحية :

- رابح (تركي) ، الشيخ عبد الحميد بن باديس ، فلسفته و جهوده في التربية و التعليم ، (1900 ـ 1940م) ، (ش.و.ن.ت.) ، الجزائر ، (1969م) .
- رابح (تركي) ، التعليم القومي و الشخصية الوطنية ، (ش.و.ن.ت.) ، الجزائر ، 1395هـ/1975م.
- عبد الكريم (بوالصفصاف) ، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و دورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية (1931 ـ 1945م) ، دار البعث ، قسنطينة ، 1401هـ/1981م.
- عمار (الطالبي) ، مدخل الى الحياة العقلية و النهضة الحديثة بالجزائر ، (نشر تمهيدا لآثار ابن باديس ، ج : 1 ، ط. 1 ، دار اليقظة العربية ، دمشق ، 1388هـ/ 1968م.
- محمد الطاهر (فضلاء) ، الامام الرائد الشيخ محمد البشير الابراهيمي في ذكراه الاولى ، (سلسلة أعلام الجزائر) ، (مجموع محاضرات وكلمات وخطب جمعها محمد الطاهر فضلاء) ، مط. البعث ، قسنطينة ، 1387هـ/ 1967.
- محمد الطاهر (فضلاء) ، التحريف و التزييف في كتاب "حياة كفاح" ، ط. 1 ، دار البعث ، قسنطينة ، 1402هـ/ 1982م.
- محمد (فتحي عثمان) ، دعوة الاصلاح الاسلامي بين الشيخ عبد الحميد بن باديس في الجزائر و الدعاة المعاصرين في المشرق العربي ، (بحث مطول نشر بمجلة كلية العلوم =

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

= الاجتماعية ، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، السعودية ، العدد : 4 ، 1400هـ/ 1980م .

ـ محمد الميلي (الابن) ، ابن باديس وعروبة الجزائر ، (ش.و.ن.ت.) ، الجزائر ، 1973م .

ـ محمود (قاسم) ، الامام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية ، دار المعارف ، القاهرة ، 1968م .

3 ـ آثار المصلحين الجزائريين :

ـ « البصائر » ، (جريدة أسبوعية ، لسان حال جمعية العلماء) ، السلسلة : 2 ، الجزائر ، (1947 ـ 1965م) .

ـ العربي بن بلقاسم (التبسي) ، مقالات في الدعوة الى النهضة الاسلامية في الجزائر ، القسم : 1 ، جمع وتقديم وتعليق شرفي أحمد الرفاعي ، ط.1 ، دار البعث ، قسنطينة ، 1402هـ/ 1982م .

ـ العربي بن بلقاسم (التبسي) ، بدعة الطرائق في الاسلام ، جمع واعداد أحمد الرفاعي الشرفي ، ط.1 ، دار البعث ، قسنطينة ، 1402هـ/ 1982م .

ـ محمد البشير (الابراهيمي) ، عيون البصائر ، (ج : 2 من آثاره) ، (مجموع مقالات نشرت بـ « البصائر ») ، ط.1 ، دار المعارف ، القاهرة ، 1963م .

ـ محمد البشير (الابراهيمي) ، آثار محمد البشير الابراهيمي ، ج : 1 ، جمع واعداد نخبة من تلاميذه ، (ش.و.ن.ت.) ، الجزائر 1398هـ/ 1978م . وج : 3 ، (ش.و.ن.ت.) ، الجزائر ، 1402هـ/ 1982م .

ـ محمد (مبارك الميلي) ، رسالة الشرك ومظاهره ، مك. النهضة الجزائرية ، ط.2 ، 1966م .

ـ محمد (مبارك الميلي) ، تاريخ الجزائر في القديم والحديث ، نشر مك. النهضة الجزائرية ، طبع بيروت ، 1963م (جزآن) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

4 _ وثائق عن جمعية العلماء:

ـ القانون الاساسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومبادؤها الاصلاحية ، المط. الاسلامية الجزائرية ، قسنطينة ، (د .ت.) . وطبع ملحقا بسجل مؤتمر جمعية العلماء ، د .ار الكتاب ، الجزائر ، 82 ـ 1983م .

ـ القانون الاساسي لتأسيس المعهد الباديسي ، (نشر في " البصائر " ، السلسلة الثانية ، السنة 11 ، العدد : 8 ، (26سبتمبر 1949م) .).

ـ سجل مؤتمر جمعية العلماء ، تحرير محمد البشير الابراهيمي ، المط. الاسلامية الجزائرية ، قسنطينة ، 1354هـ/ 1935م . وط.2، دار الكتاب ، الجزائر ، 82_1983م .

ـ منهاج التعليم بمدارس جمعية العلماء ، وضع لجنة التعليم العليا ، اشراف العربي التبسي ، ط.2 ، على آلة السحب الحجرية ، قسنطينة ، 12 أكتوبر ، 1952م ، (3ج .).

5 ـ مراجع عن الاصلاح الاسلامي والسلفية:

ـ أبو بكر (بن العربي) ، العواصم من القواصم ، نشر الشيخ عبد الحميد بن باديس ، قسنطينة ، ج : 1 ، 1347هـ/1927م . وج : 2 ، 1348هـ/1927م . وحققه د . عمار الطالبي ونشره جزءا ثانيا لبحثه : " آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية ، (ش.و.ن .ت.) ، الجزائر ، مط. الشروق ، بيروت ، (د .ت.) .

ـ أبو بكر (بن العربي) ، أحكام القرآن ، تحقيق محمد على البجاوى ، القسم: 2 ، ط.2 ، مط. الحلبي ، القاهرة ، 1387هـ/1967م .

ـ أحمد (أمين) ، زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، مك. النهضة المصرية ، القاهرة ، 1965م .

ـ أحمد (بن حنبل) ، والبخارى ، وابن قتيبة ، وعثمان الدارمي ، عقائد السلف ، (مع ملحق التفسير المسمى " محاسن التأويل " لمحمد جمال الدين القاسمي) ، تحقيق وتقديم علي سامي النشار ، وعمار جمعي الطالبي ، دار المعارف ، الاسكندرية ، 1971م .

ـ أحمد تقي الدين (بن تيمية) ، منهاج السنة ، نشر وتقديم محمد رشيد رضا ، دار العروبة ، القاهرة ، 1382هـ/ 1962م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- جلال الدين (السيوطي) ، تنوير الحوالك - شرح موطأ الامام مالك ،المك.التجارية الكبرى ، (القاهرة) ، 1389هـ/ 1969م.
- جمال الدين (الافغاني) ، ومحمد عبده ، مجلة " العروة الوثقى " (صدرت بباريس من 13 مارس الى 16 أكتوبر 1884م.) ، وطبعت أعدادها ال "18" ،ط.2، دار العرب ، القاهرة ، 1958م.
- لوثروب (L. Stodard) ، حاضر العالم الاسلامي ، تر. عجاج نويهض ، تعليق شكيب أرسلان ، مط. الحلبي ، القاهرة ، 1352هـ/ 1933م. (4ج في مجلدين) .
- مالك (ابن أنس) ، الموطأ ، تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، 1951م. (جزآن) .
- مالك (بن نبي) ، وجهة العالم الاسلامي ، تر. عبد الصبور شاهين ، ط.1 ، دار العروبة ،القاهرة ، 1959م. وط.2 ، دار الفكر ،بيروت ، 1970م.
- " " ،مذكرات شاهد القرن ، تر. مروان القنواتي ، ط.1 ،دار الفكر ، بيروت ، 1969م.
- " " ،شروط النهضة ، تر. عمر كامل مسقاوي ، وعبد الصبور شاهين ، ط.3 ، دار الفكر ، بيروت ، 1969م.
- محمد (رشيد رضا) ، مجلة " المنار " ، القاهرة ، (1898-1935م) .
- " " ،تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده ،مط. المنار ،القاهرة، ج: 1، 1350هـ/ 1931م. وج.2، 1344هـ/ 1926م وج: 3، 1324هـ/ 1907م.
- محمد (عبده) ، رسالة التوحيد ، (سلسلة كتاب الهلال ،العدد : "143" ، رمضان ، 1382هـ/فبراير ، 1963م.) ، وط.3 ، تحقيق محمود أبو رية ، دار المعارف ، القاهرة ، (د.ت.) .
- محمد (عبده) ، تفسير القرآن الكريم المعروف بتفسير المنار ، (من تحرير محمد رشيد رضا)، مط. المنار ، القاهرة ، (1346-1353هـ/ 1928-1935م.) ، (12م) .
- محمد (عبده) ، الاسلام دين العلم والمدنية ، عرض وتحقيق وتعليق طاهر الطناحي ، دار الهلال ، القاهرة ، (د.ت.) .
- " " ، المسلمون والاسلام ، دار الهلال ، (سلسلة كتاب الهلال) ، العدد : "153" ، رجب 1383هـ/ديسمبر 1963م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

○ ــ مراجع عامة :

أ. كتب تاريخية :

ــ أندرى (جوليان A. Julien) ، افريقيا الشمالية تسير ، تر. المنجي سليم وآخرون ، نشر (ش.و.ن.ت.) بالجزائر بالتعاون مع الدار التونسية للنشر ، تونس ، 1976م.

ــ أندرى (جوليان A. Julien) ، المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي ، تر. محمد مزالي و البشير بن سلامة ، الشركة التونسية للتوزيع ،تونس ، (د .ت.) .

ــ أحمد (الخطيب) ، الثورة الجزائرية ، دراسة وتاريخ ، دار العلم للملايين ، بيروت، 1958م.

ــ أبو القاسم (سعد الله) ، الحركة الوطنية الجزائرية (1900ــ1930م) ، ط.1 ، دار الآداب ، بيروت ، 1969م.

ــ " " " ،تاريخ الجزائر الحديث ــ بداية الاحتلال ، معهد الدراسات ط. الجيلاوي ، القاهرة، 1970م.

ــ " " ،تاريخ الجزائر الثقافي (من القرن 10 الى ق14هـ/ 16ــ 20م) ،الجزائر ،1981. (جزآن) .

ــ " " ،أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر ،القسم : 1 ط. 2 ،الجزائر ،1981م.

ــ أحمد توفيق (المدني) ،حياة كفاح ، (القسم : 2من مذكراته) ، في الجزائر 1925ــ 1954م ، (ش.و.ن.ت.) ، الجزائر ، (د .ت.).

ــ أحمد توفيق (المدني) ، هذه هي الجزائر ، مك. النهضة المصرية ، القاهرة، (1956م) .

ــ دافد (طومسون D.THomson) ، خلاصة تاريخ العالم (1914ــ1950م) ،تعر . حسين كامل ابو الليف ، مراجعة محمد مأمون نجا ،مك.النهضة المصرية، (القاهرة) ،(1956م) .

ــ زوزو (عبد الحميد) ، دور المهاجرين الجزائريين بفرنسا في الحركة الوطنية الجزائرية (1919 ـ1939م) ، الجزائر ، 1974م.

ــ عبد الرحمن (الجيلالي) ، تاريخ الجزائر العام ،دار الثقافة ،بيروت ،ط.4، 1400/ 1980م. (ج : 3 ، و : 4.) .

ــ عبد الرحمن (زكي) ، المسلمون في العالم ،ج : 1 ، " لإفريقيا الاسلامية " ، القاهرة ، 1958م.

ــ عثمان (الكعاك) ، مراكز الثقافة في بلاد المغرب من القرن 16 الى ق19م ،معهد الدراسات العربية ، القاهرة ، 1958م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ـ علال (الفاسي) ، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ، ط.1 ، القاهرة ، 1368هـ/1948م.

ـ فرحات (عباس) ، ليل الاستعمار ، ج :1 ، حرب الجزائر وثورتها ، تر. أبي بكر رحال ، مط. فضالة ـ المحمدية ، المغرب ، (د .ت.) .

ـ كوليت ، وفرانسيس جانسون (Colette et F.) ، الجزائر الثائرة ، تر. علوي الشريف وآخرين ، دار الهلال ، القاهرة ، 1957م ، وط. وزارة الارشاد القومي المصرية ، 1957م.

ـ لويس (شنايدر L. Schneider) ، العالم في القرن العشرين ، تر. سعيد عبود السامرائي ، مراجعة عطا فكري ، بيروت ، (1960م) .

ـ محمد (بن الأمير عبد القادر الجزائري) ، تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والامير عبد القادر ، شرح وتعليق ممدوح حقي ، ط.2 ، دار اليقظة العربية ، بيروت ، 1384هـ/1964م.

ـ محمد طه (الحاجري) ، جوانب من الحياة العقلية والادبية في الجزائر ، القاهرة ، 1968م.

ـ محمد علي (دبوز) ، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة ، ط.1 ، دمشق ، 1385هـ/1965م.

ب ـ كتب ووثائق تربوية :

ـ ابراهيم (العبيدي التوزري) ، تاريخ التربية بتونس ، ج :1 ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ، (د .ت.) .

ـ أحمد (بكير محمود) ، من مذاهب التربية والتعليم ، ط.1 ، مط. الاتحاد العام التونسي للشغل ، تونس ، 1963م.

ـ أحمد فؤاد (الأهواني) ، التربية في الاسلام أو التعليم عند القابسي ، القاهرة ، 1955م.

ـ توقيت ، وبرامج التعليم المتوسط المتعدد التقنيات ، وزارة التربية ، مديرية التنظيم والتنشيط التربوي ـ المديرية الفرعية للبرامج والمناهج والمواقيت ، الجزائر ، 1967م.

ـ حمدي (مصطفى حرب) ، التربية والتكنولوجيا في معركة التصنيع ، دار المعارف ، القاهرة ، 1961م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ـ فاخر (عاقل) ،علم النفس ـ دراسة التكيف البشري ، دار العلم للملايين ،بيروت، 1966م.

ـ مشروع إصلاح التعليم ، وزارة التعليم الابتدائي و الثانوي ،مديرية التنظيم و التنشيط التربوي ، الجزائر ، 1974م.

ج ـ كتب في التاريخ الديني، و العقلي، و الاجتماعي ، و السياسي ، والاقتصادي :

ـ ابراهيم (بن محمد البيجوري) ، حاشيته على جوهرة التوحيد لإبراهيم اللقاني ، المط. الحسنية ، مصر ، 1296هـ.

ـ أبو حامد (الغزالي) ، احياء علوم الدين ، دار احياء الكتب العربية ، مط. الحلبي ، القاهرة ، 1377هـ/ 1959م. (ج : 1).

ـ " " " ، المنقذ من الضلال ، ط. اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ، 1959م. وط. مصر ، تحقيق عبد الحليم محمود ، 1952م.

ـ أبو عمار (عبد الكافي) ، الموجز ، تحقيق عمار الطالبي ، (ش.و.ن.ت.) ، الجزائر ، 1398هـ/1978م. (ج : 2).

ـ أبو منصور (عبد القاهر بن طاهر البغدادي) ، الفرق بين الفرق ، ط.2 ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، 1977م.

ـ أبو نصر (الفارابي) ، كتاب الملة ، تحقيق محسن مهدى ، دار الشروق ، بيروت ، 1968م.

ـ أحمد (سويلم العمري) ، المجتمع العربي و تطوراته الاجتماعية و السياسية ، مك. الانكلو ـ مصرية ، (القاهرة) ، 1966م.

ـ إسماعيل (مظهر) ، المرأة في عصر الديموقراطية ، مك. النهضة المصرية ، (د.ت).

ـ أفلاطون ، الجمهورية ، تر. نظلة الحكيم و آخر ، ط.2 ، دار المعارف ، القاهرة ، (1963م).

ـ ألفريد (بيل A. Bel) ، الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي من الفتح العربي حتى اليوم ، تر. عبد الرحمن بدوى ، دار ليبيا للنشر و التوزيع ، بنغازي ، 1969م.

ـ أمانويل (كانط A. Kant) ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، تر. و تقديم و تعليق عبد الغفار مكاوي ، مراجعة عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة و النشر ، القاهرة ، 1385هـ/1965م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- رالـف (لنتـون R. Linton) ، الانتربولوجيلوأزمة العالم الحديث ، تر. عبد الملك الناشف ، المكـ. العصرية ، بيـروت ، 1967م.
- شـارل (بلوند يل CH.Blondel) ، مقـدمة في علم النفس الاجتماعـي ، تر. محمود قاسم وابراهيم سلامة ، ط.2 ، القاهرة ، (1969م) .
- عبـد الرحمـن (ابن خـلدون) ، المقـدمـة ، المكـ. التجارية الكبرى ، مط. مصطفى محمـد ، مصـر ، (د .ت.) . (راجعتها وقابلتها على عدة نسخ لجنة من العلماء) .
- عبـد المجيد (مـزيان) ، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكـر الاسلامي والواقع المجتمعي ، (ش.و.ن.ت.) ، الجزائر ، 1981م.
- عبـد اللطيف (بن اشنهـو) ، تـكون التخـلف في الجزائر ، (محاولة لدراسة التنمية الرأسمالية في الجزائر بين عامي 1930_1962م.) ، تـر. لجنة من الاقتصاديين ، مراجعة عبد السلام شحاذة ، تـدقيق واشراف محمد يحي ربيع ، (ش.و.ن.ت.) ، الـجزائـر ، 1979م.
- المـاوردى ، الاحكـام السلطانيـة ، ط.2 ، دار الحلبي ، القاهرة ، 1966م.
- محمـد أميـن (هـلالي) ، مـع القوميتين الاسلامية _ العربية ، (سلسلة البحوث الاسلامية) ، السنة : 6 ، العدد : "71" ، القاهرة ، 1394هـ/1974م.
- محمـد (بن عبد الكريم الشهرستاني) ، المـلل والنحـل ، تصحيح وتعليق أحمـد فهمي محمد ، ط.1 ، مط. حجازى ، القاهرة ، 1368هـ/1948م.
- محمـد (مصطفى زيدان) ، السلوك الاجتماعي للفرد وأصول الارشاد النفسي ، مراجعة وتقديـم محمد كامـل النحـاس ، القاهرة ، 1965م.
- ناصف (نصـار) ، مفهوم الامـة بين الدين والتاريخ ، ط.2 ، دار الطليعة ، بيروت ، 1968م.
- يحـي (هـويـدى) ، تاريخ فلسفة الاسـلام في القارة الافريقية ، ج : 1 ، " فـي الشمال الافريقي " ، مكـ. النهضة المصرية ، القاهرة ، 1965م.

د _ كتـب عـن الـتـصـوف الـطـرقـي :

- أحمـد (أبو العباس التجـاني المغربي) ، جـواهر المعاني ، المط. الأزهرية ، القاهـرة ، 1345هـ.
- " " " " ، الإفادة الأحمدية ، مط. الصدق الخيرية ، (القاهر) ، 1350هـ/1931م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- أحمد (بن مصطفى العلاوي) ، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود ، المط. العلاوية ، مستغانم - الجزائر ، (1982م) .
- أحمد (بن مصطفى العلاوي) ، منهاج التصوف ، المط. العلاوية ، مستغانم - الجزائر ، 1982م .
- أحمد (بن مصطفى العلاوي) ، مبادئ التأييد في بعض ما يحتاج اليه المريد ، ج : 1 ، المط. العلاوية ، مستغانم - الجزائر ، (د .ت.) .
- محمد العربي (بن ادريس اللحياني العلمي) ، رسالة الترغيب و الترهيب ، طبعة حجرية بخط مغربي ، (دون ذكر الناشر و تاريخ و مكان النشر .) ، (جوآن) .

هـ - كتب أدبية :

- فرج (الشاذلي) و آخرون ، القطوف الدانية ، الشركة التونسية للنشر و التوزيع ، تونس ، (د .ت.) .
- محمد الفاضل (بن عاشور) ، الحركة الادبية و الفكرية في تونس ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، 1972م .
- محمد الهادي (السنوسي) ، شعراء الجزائر في العصر الحاضر ، المط. التونسية ، تونس ، 1926م . (جوآن) .

و - صحف و مجلات عامة :

- " الاصالة " ، مجلة أصدرتها وزارة التعليم الاصلي و الشؤون الدينية بالجزائر ، " ندوة عن كفاح ابن باديس " شارك فيها مجموعة من الاساتذة ، (عدد خاص) ، السنة 1 ، العدد " 2 " ، الجزائر ، (ربيع الاول 1391هـ/ ماي 1971م .) .
- " الثقافة " ، مجلة تصدرها وزارة الثقافة بالجزائر ، السنة : 12 ، العدد " 68 " ، (مارس - أفريل ، 1982م .) ، و العدد " 69 " ، (ماي - جوان ، 1982م .) . و السنة : 13 ، العدد " 75 " ، (خاص بالذكرى المئوية لوفاة الامير عبد القادر) ، (رجب - شعبان ، 1413هـ/ماي - جوان ، 1983م .) .
- " الشعب " ، يومية وطنية اخبارية تصدرها الشركة الوطنية " للشعب الصحافة " ، الجزائر ، العدد " 2299 " ، (ملحق خاص بالذكرى 31 لوفاة ابن باديس .) ، الجمعة 20 صفر =

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

= 1391هـ/ 16 أفريل 1971م.) و العـدد "3538" ، (الجمعة 13 ربيع الثـاني 1395هـ/ 25 أفريل 1975م.).

_ "العـربـي" ، مجلة شهرية تصدرها وزارة الاعلام بالكويت ، العدد : "285" ، (شوال 1402هـ/أغسطس(أوت) 1982م.) . و العدد : "286" سبتمبر 1982م.

_ "المـصـر" ، جريدة أسبوعية تصدرها وزارة الشؤون الدينية بالجزائر ، السنة : 2، العـدد : "66" ، (13 ذي الحجة 1402هـ/ 30 سبتمبر 1982م.).

_ "لمحـات" ، نشرة دورية أصدرتها اللجنة الوطنية الجزائرية لليونسكو ، الجزائر ، السنة : 2 ، العدد : "3" ، 1969م.

_ "مجلة كلية الآداب" ، جامعة الجزائر ، السنة : 1 ، العـدد : "1" ، 1964م.

_ "المـجـاهـد" ، جريدة أسبوعية حزبية ، مط. المجاهد ، الجزائر ، (العدد : "441" ، الاحد 2 فبراير 1969م.) ، و (العدد : "453" ، 27 أفريل ، 1969م.). و (العدد : "13" ، جويلية ، 1980م.).

ز ـ الـتـراجـم :

_ ابـن مريم (المديونـي) ، البستان في ذكر الاولياء و العلماء بتلمسان ، المط. الثعالبيـة ، الجـزائـر ، 1326هـ/ 1908م.

_ "الامـام الشيخ بيوض في سطور" ، (ترجمة لحياته) ، طبعت على آلة السحب "stencil" . و وزعت في حفل ختمه تفسير القرآن الكريم بالقرارة ، وادي ميزاب ـ الجزائر ، (في 9 رجب 1400هـ/ 13 ماي 1980م.).

_ جـلال الديـن (السيوطـي) ، اسعاف المبطا برجال الموطـا ، تراجم لهم نشرت مع "تنوير الحوالك ـ شرح موطا الامام مالك" ، (راجع الفقرة رقم : 5.).

_ علـي بن محمد ، أبو محمد (ابـن حـزم) ، جوامع السيرة و رسائل أخرى ، (الرسالة : 5 : "أسماء الخلفاء و الولاة") ، تحقيق احسان عباس و آخر ، مراجعة محمد شاكـر ، دار المعارف ، القاهرة ، (د.ت.).

_ محمـد البشير (الابـراهيمـي) ، "أنـا" ، (ترجمة لحياته بقلمـه) ، نشرها بمجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، ج : 21 ، المط. الاميرية ، القاهرة ، 1386هـ/ 1966م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

– محمد الصالح (رمضان) ، " ترجمة موجزة لحياة ابن باديس " ، (مخطوطة مكتبة م ، محمد رمضان .) ، ألقاها في تيزي وزو بتاريخ 16 أفريل ، 1970م .

– محمد الصالح (رمضان) ، " في ذكرى الابراهيمي الثانية " ، (ترجمة لحياة الابراهيمي مخطوطة بمكتبة رمضان .) ألقاها محاضرة في قاعة ابن خلدون بالجزائر العاصمة سنة : 1387هـ/ 1967م .

– محمد الهادي (السنوسي) ، شعراء الجزائر في العصر الحاضر ، ج : 1 ، ط : 1 ، المط . التونسية ، تونس ، 1345هـ/ 1926م . (تراجم للشيوخ : الطيب العقبي ، وأبي اليقظان ، و م . سعيد الزاهري ، وغيرهم .) .

ح – المقابلات :

– الشيخ : محمد (خير الدين) ، مقابلة في بيته ببئر الخادم – الجزائر العاصمة ، بتاريخ : 27 شوال 1403هـ/ 7 أوت 1983م .

– الشيخ : محمد الصالح (رمضان) ، جلسات متعددة بثانوية حسيبة بن بوعلي بالقبة – الجزائر العاصمة ، في الفترة مابين : ديسمبر 1969 – ديسمبر 1974م . و مقابلة في بيته بالقبة ، بتاريخ 3 شوال 1403هـ/ 14 جويلية 1983م .

– الشيخ : مصطفى الصالح (حيدوق المعروف بابن عتيق) ، جلسة بثانوية حسيبة بن بوعلي بالقبة – الجزائر ، بتاريخ : 20 ديسمبر 1969م . و جلسة بالعناصر ، بتاريخ : 20 جوان ، 1972م .

ط – المعاجم و القواميس

– خير الدين (الزركلي) ، الأعلام ، (قاموس تراجم لأشهر العرب و المستعربين و المستشرقين ، في 10 ج) ج : 4 ، ط . 2 ، القاهرة ، 1954 – 1959م .

– عبد النور (جبور) ، و سهيل إدريس ، المنهل ، (قاموس فرنسي – عربي) ، دار الآداب ، ط . دار العلم للملايين ، بيروت ، ط . 2 ، 1972م .

– عمر رضا (كحالة) ، معجم المؤلفين ، (تراجم مصنفي الكتب العربية ، في : 15 ج .) ج : 5 ، ط . 1961م .

– لويس (معلوف) ، المنجد في اللغة و الادب و العلوم ، ط . 15 ، المط . الكاثوليكية ، بيروت ، (د . ت .) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- محمد بن مكرم (ابن منظور) ، لسان العرب ، ج :2 ، ط. بولاق ، القاهرة ، 1299_1308هـ.
- محمد عزيز (الحبابي) ، مصطلحات فلسفية ، (قاموس فرنسي عربي) ، 1 ، ط.2 ، دار الكتاب ، الدار البيضاء _ المغرب ، (د .ت.).
- محمد فؤاد (عبد الباقي) ، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن ، مراجعة لجنة من العلماء ، مط. الشعب ، (القاهرة) ، 1378هـ/ (1959م).
- المعجم الوسيط ، وضع مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، ج :1 ، ط.2 ، دار المعارف القاهرة ، 1392هـ/ 1972م.

7 _ مراجع فرنسية : (1)

- Abbas (Ferhat) , La nuit Coloniale,T.1,"guerre et Révolu-tion D'Algerie.", Julliard, Paris, 1962.
- Abdel Moula,(Mahmoud), L 'université Zaytounienne et La Societé Tunisienne , Tunis , 1971.
- Agéron ,(Ch.R.),Histoire de L 'Algerie Contemporaine , (de1871 à 1954.),imp. des Presses Universitaires de France, Paris, 1979.(T.2.), Coll. "que sais-je?",N°:400 , Paris , 1970.
- Bel,(Alfred), La réligion Musulmane En Bérbérie, Paris, 1938.
- Ben Smäil,(M),Méthode pratique d'Arabe parlé Maocain , imp. Catholique, Bayrouth, 1932.
- Bousquet, (G.H;) , Introduction à L'étude sur L'Islam , 4éme.édit. Alger , 1954.
- Brubacher,(J.S.),et Autres, Les Grands Pédagogues, sous la direction de Jean CHateau , 4éme. édit. Paris , 1969.
- Djidjli,(M. et A.), Premier livre d'Arabe Classique , 9ieme édit.„La Type-Litho„, Jules Carbonel ; 1962.
- Figuier,(L),Les Grandes inventions modérnes dans les Sciences Paris,1883.
- Gallisot,(R), L'économie de L'Afrique du nord, (coll.que sais-je?,N°:965.),Paris,1969.

(1) اتبعت في ترتيبها حسب الأبجدية الفرنسية : لقب الشهرة ثم الاسم الشخصي للمؤلف.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

_ Hanni,(Ahmed), La Colonisation Agraire et Le sous Dévelop_
pement En Algerie,(S.N.E.D.), Alger, 1982.
_ Issac,(J), Histiore ContempOraine,(1815-1920.),Hachette , Paris , 1923.
_ Julien,(CH.A), l'Afrique du nord En marche, Julliard,Paris, 1952.
_ Kaddache, (Mahfoud), La Vie Politique à Alger , de 1919 à 1939 , (S.NED.), Alger , 1970.
_ Nouveau Petit Larousse, Hachette , Paris , 1968. et Dictionaire Encyclopedique Larousse , librairie Larousse,Imp. Jean Didier , France , 1979.
_ Lacheraf,(Mostefa) , L'Algerie,Nation et Societé, 2éme.édi. (S.NED.) , Alger , 1978.
_ Louyer , (E) , Confréries Réligieuses Musulmanes et Marabouts, (leur état et leur InFluence.) , Rouen , 1916.
_ Manuel de preparation au certificat interarmes, T;2,édit. Berget , Levrault, Paris , 1962.
_ Merad ,(Ali), Le réformisme Musulman En Algerie de 1925 à 1940 , (essai D'Histiore Réligieuse et Sociale.), Paris, La haye , 1967.
_ Merad , (Ali), Ben Badis Commentateur du Coran,(S.NED.) , Oran, Imp.A.Bontemps, limoges, France,1971.
_ Piaget ,(J),La Psychologie de L'Intelligence , Armonde , Colin , 1962.
_ Poulard , (Maurice) , L'Enseignement pour Les indigènes , D'Algerie , Alger , 1910.
_ Rinn , (L) , Marabouts et KHouanS, (étude sur L'Islamo En Algerie .) , A.Jourdan , Algerie , 1884.
_ Sari ,(DJilali), Le Désartre Demographique , (S.NED.), Alger , 1982.
_ Sari ,(DJilali),L'Insurrection de 1881-1882, Alger ,1982.
_ Slimane,(Chikh) , L'Algerie En Armes ou le temps des certitudes , Office des publications universitaires , Alger,1981.
_ Soualah,(Md.), cours moyen D'Arabe parlé,3é.edit. Alger,1934.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

9_ مراجع وردت في المقدمة :

_ ابن القيم الجوزية ، اعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مط. السعادة ،القاهرة ، 1955م .

_ جمال الدين (الافغاني) ، رسالة الرد على الدهريين ، تعريب محمد عبده ،تحقيق محمود أبو رية ،دار الكرنك ،القاهرة ، (د .ت) .

_ جولد زيهر (I.Goldziher) ، العقيدة والشريعة في الاسلام تر. محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتاب العربي ، مصر ، (1959م) ،

_ دي بور (T.J.De Boer) ،تاريخ الفلسفة في الاسلام ،تر. وتعليق محمد عبد الهادى أبوريدة ، ط.4 ،مط. لجنة التأليف ،القاهرة ،1377هـ/1957م .

_ علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ،مك. النهضة المصرية،القاهرة ،1954م .

_ محمد (اقبال) ،تجديد التفكير الديني في الاسلام ،تر . عباس محمود ، مراجعة عبد العزيز المراغي ومهدى علام ،مط. لجنة التأليف ، القاهرة ،ط.2 ،1968م .

_ يحيى (هويدى) ، تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية ،ج : 1 ،في الشمال الافريقي ، مك. النهضة المصرية ، القاهرة ، 1965م .

10 _ مراجع اعتمدتها ولم يرد ذكرها في البحث :

_ ابن القيم الجوزية ،مفتاح السعادة ومنشور ولاية العلم والارادة ،ط. صبيح ،القاهرة، (د .ت) . وله أيضا : طريق الهجرتين وباب السعادتين ،ط. المنيرية ،القاهرة ، 1357هـ .

_ أبو اسحاق الشاطبي ، الموافقات ، شرح الشيخ دراز الكبير ،مط. مصطفى محمد ،القاهرة، 1931م ، (4ج .) ، وله أيضا : الاعتصام ،مط. مصطفى محمد ، القاهرة ،1332هـ/ 1914م ، (جزآن) .

_ أحمد تقي الدين (بن تيمية) ،درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم ، دار الكتب ، القاهرة ، 1971م ، وله أيضا : الرد على المنطقيين ،تحقيق عبد الصمد شرف الدين ،المط. القيمية ،بومباى ،1368هـ/1948م .

_ عبد الوهاب (خلاف) ،مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه ،دار القلم ،ط. 2 ، الكويت 1390هـ/ 1970م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

_ علال (الفاسي)، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، نشر مكـ. الوحدة العربية، الدار البيضاء، المغرب، 1963م.

_ عياض (القاضي أبو الفضل بن موسى)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار العروبة، القاهرة، 1329هـ، جزآن في مجلد.

_ قدري (قلمجي)، جمال الدين الافغاني حكيم الشرق، (سلسلة: أعلام الحرية)، ط.3، دار العلم للملايين، بيروت، 1956م.

_ الكتاب المقدس، (كتب العهد القديم، والعهد الجديد)، النص العربي، نشر جمعيات الكتاب المقدس، طبع جامعة كامبردج، بريطانيا، 1962م.

_ محمد (أبو زهرة)، في المجتمع الاسلامي، دار الفكر العربي، مط. الحمامي (د.ت).

_ محمد بن ادريس (الشافعي)، الرسالة، تحقيق محمد كيلاني، ط.1، مط. الحلبي، القاهرة، 1388هـ/1969م.

_ محمد الطاهر (بن عاشور)، تفسير القرآن الكريم المسمى "التحرير والتنوير"، (المقدمات وتفسير سورة الفاتحة، وجزء "عم".)، دار الكتب الشرقية، تونس، 1376هـ/1956م.

وله أيضا: أصول النظام الاجتماعي في الاسلام، الشركة القومية للنشر والتوزيع، المط. الرسمية، تونس، 1964م.

_ محمد (عبده)، مشكلات القرآن الكريم، وتفسير سورة الفاتحة، (مع مقدمة في التفسير وثلاث مقالات.)، دار مكـ. الحياة، بيروت، 1969م.

_ محمد (عبده)، الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، (تعليق الشيخ محمد عبده على كتاب المواقف لعضد الدين الايجي، مع شرح ونقد جلال الدين الدواني لنص العضد.)، تحقيق سليمان دنيا، (القسم: 1 و 2)، ط.1، دار احياء الكتب العربية، مط. الحلبي، (القاهرة)، 1377هـ/1958م.

_ محمد عطية (الابراشي)، جان جاك روسو وآراؤه في الاصلاح الاجتماعي، (سلسلة: مذاهب وشخصيات)، الدار القومية للطباعة والنشر، (القاهرة)، 1964م.

_ محمد الفاضل (بن عاشور)، المحاضرات المغربيات، الدار التونسية للنشر، تونس، 1974م.

_ مصطفى (عبد الرازق)، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ط.2، مط. لجنة التأليف، القاهرة، 1379هـ/1959م.

_ يوسف أبو عمرو (بن عبد البر)، جامع بيان العلم وفضله، ط.2، المكـ. السلفية، المدينة المنورة، 1968م. وط. القاهرة، 1388هـ/1968م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فهرس المحتويات :

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الباب الثاني : عمل ابن باديس التربوي الإصلاحي

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثامن : العلم والدين والسياسة عند ابن باديس 219/م

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit